بازبینی شد ۱۳۵۳

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب تقریرات کوه کمری ..... عربی

مصنف
مؤلف میرزا محمد علی مدرس چهاردهی

خطی نسخ مختلف السطر
چاپی

سال چاپ یا تحریر ..... عدد اوراق ۱۹۹

جزء کتب اصول ..... شماره .....

شمارهٔ عمومی ۹۵۹۲ شمارهٔ قبض .....

واقف مرتضی مدرس چهاردهی تاریخ وقف فروردین ۱۳۴۶

طول ۲۲ عرض ۱۶ گنجه .....

کتابخانه آستان قدس مشهد

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

بازبینی شد
۱۳۵۳

بکتابخانهٔ آستان قدس رضوی تقدیم شد
حفید مؤلف (مرتضی المدرسی الچهاردهی) فروردین ۱۳۴۶

« مباحث علم الاصول الفقه »
من تقریرات الاستاذ العلامة
السید حسین الکوه کمری الشهیر به ترک
علامة الحجة آیة الله في العالمين
الاستاذ المیرزا محمد علي المدرسي الرشتي الچهاردهي النجفي متوفی بسنة ۱۳۳۴
في مشهد نجف الاشرف.

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

« التقریرات »

۱۶۷ - التقریرات لشیخنا المیرزا محمد علي بن المولی نصیر المدرس الرشتي الچهاردهي المتوفی بالنجف الاشرف ۱۳۳۴
کتبها من تقریرات بحث استاذه الحاج السید حسین الکوهکمري، وهي في ثلاث مجلدات ۱- الصحیح والاعم والاجتهاد والتقلید ۲- مقدمة الواجب وحجیة الظنون الی آخر ظواهر الکتاب، وبعض المسائل الفقهیة ۳- خلل الصلوة کلها بخطه رحمه الله - الذریعة الی تصانیف الشیعة

تقريرات مباحث علم اصول الفقه بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد واله اهل بيته للآقا ميرزا احمد علي المدرس الرشتي

١

مسئلة هل الالفاظ التي صارت حقيقة في معاني الشرعية في لسان المتشرعة
مع قابلية تلك المعاني للصحة والفساد حقيقة في المعاني الصحيحة او الاعم
او التفصيل بين الاجزاء والشرايط اقوال فيها وانما غيرنا العنوان ولم نقل
هل الالفاظ العبادات اسامي للصحيحة او الاعم كما في بعض العبارات ولم نقل هل
الالفاظ موضوعة للمعاني الصحيحة او الاعم كما في كلام بعض اخر لان النزاع ليس
في مطلق الفاظ العبادات او مطلق الالفاظ اذ بعض الالفاظ من الموضوعات
العبادات وغيرها ليس موضوع الا للمعاني للاعيان الخارجية التي لا يقبل
للصحة والفساد كالخمس فانه موضوع لقدر حق ثابت لبني هاشم والزكوة
لقدر يخرج من المال وهذه القدر ان وجد كان صحيحا وان لم يوجد لا يتصف حتى
بالفساد نعم ان الاعطاء والاخراج منهما لا يتصف بالصحة والفساد
ومثلهما الايمان والعدالة والاسلام والطهارة التي هي عبارة عن الاثر
دون الوضوء فان هذه المعاني ابهم ما لا يتصف الا بالصحة وعدم قابلية
هذه المعاني لمعنى الصحة والفساد واضح لا يحتاج توضيح ذلك في معنى الصحة
وانما جعلنا الالفاظ التي كانت محل اختلاف بين القوم في الالفاظ
التي صارت حقايقه في لسان المتشرعة لاحتياج كل الاقوال فيها لان بعضهم
جعل النزاع في الالفاظ التي صارت حقايق شرعية في لسان الشارع وبعضهم جعل
النزاع في الالفاظ المستعملة في لسان الشارع فاذا جعلنا النزاع في الالفاظ التي
صارت حقيقة عند المتشرعة يصح لكل احد ان يتنازع فيها ولم يخرج نزاع احد
فيه اذ صيرورة الالفاظ حقيقة في المعاني الشرعية عند المتشرعة مستلزمة للاستعمال
عند الشارع ايضا فعلى هذا يخرج الالفاظ التي لم تكن حقيقة عند المتشرعة وكانت
باقية على معانيها اللغوية كالزيارة ونحوها والالفاظ التي كانت لها معان شرعية
ولم يتعمل فيها دون الالفاظ التي كانت لها معان شرعية وصارت حقايق شرعية
عند المتشرعة فالمعتبر هذه الالفاظ وان كانت صيرورة الحقيقة لاحد خلتية

ولو لم تثبت الحقيقة ...

فى هذا النزاع بل المدخلية والمناط هو الاستعمال عند الشارع الا ان كونها حقايق
عند المتشرعة مستلزمة للاستعمال عند الشارع اذ لم يكن لنا لفظ فى الخارج
صار حقيقة عند المتشرعة ولم يستعمل عند الشارع فلم يكن النزاع فى الفاظ التى
استعملت فى المعانى ~~[illegible]~~ عند الشارع ان المراد بها اما ان يراد المهيات
المركبة عند الشارع فلم يكن النزاع الا فى بعض الالفاظ التى كانت كذلك كالصلوة ونحوها
واما ان يراد بها مطلق المعان ~~[illegible]~~ التى تصرف الشارع فيها
فعلى هذا يخرج يدخل فى النزاع اغلب الفاظ التى تصرف الشارع فى معانيها
بزيادة شرط ونحوه كالزيارة والدعاء ونحوها وهذا مجمل تحرير النزاع
اما تفصيل ذالك فيحتاج الى بيان مقدمات الاولى قد عرفت ان هذا
النزاع لا يجرى فى مطلق الفاظ العبادات اذ بعض منها لا يقبل الصحة
والفساد كليهما كالزكوة والخمس لانهما موضوعان للعين الخارجية الثانية
ان النزاع فى هذه المسئلة منوط بثبوت الحقيقة الشرعية او الحقيقة فى
الجملة او مطلق الاستعمال وان لم يثبت الحقيقة ~~[illegible]~~ والظاهر
ان مطلق الاستعمال ايضا كاف فى النزاع فان قلت كيف يمكن ذالك
على هذا التقدير اذ لا ينبغى لاحد ان ينكر صحة استعمال هذه الالفاظ فى
المعانى الفاسدة ايضا فلا يتصور النزاع على هذا التقدير قلت يمكن تصوير
النزاع على هذا التقدير ايضا ~~[illegible] على هذا التقدير~~ يمكن بوجوه
الاول ان الشارع اذا لم يرد من اللفظ معناه اللغوى واراد معنى الشرعى فالقائلون بان الالفاظ ~~[illegible]~~ اسامى للمعانى الصحيحة يقولون بحمل اللفظ على
على معناه الصحيح لانه اقرب المجاز والاعميون يقولون بان ~~[illegible]~~ اللفظ
له معنيان صحيح وفاسد ولا قرينة على تعيين احدهما فيحمل على الاعم
الثانى ~~فاللفظ [illegible] مجمل دون الاخرى~~ عند تعذر الحقيقة فاللفظ
عند الفرقة الاولى يحمل لعدم معلومية معنى الصحيح عندهم ومبين عند الاخرى

فالاصل عندهم هو معنى الصحيح لانه الاقرب عند تعذر الحقيقة دون عند
الاخرى فالاصل هو الاعم وهذه الطريقة فى تمييز الاصل عند التعذر عن المعنى
الحقيقى منسوبة الى المحقق الشريف الثانى ان اللفظ بعد تعذر حمله على المعنى
اللغوى حمله على المعنى الصحيح ~~[illegible]~~ لثبوت العلاقة بينه وبين معنى
اللغوى بخلاف لو حملنا ~~عند التعذر على المعنى الاعم لا ينافيه ح بثبوت~~
~~العلاقة بينه وبين الصحيح~~ ضرورة ان استعمال اللفظ فى المعنى الفاسد
مترتب على وجود معنى صحيح له فيكون ح سبك المجاز من المجاز
~~وهو بعيد عن الحقيقة بالنسبة الى المجاز الذى~~ لم يكن كذلك فحمل اللفظ
~~عليه اولى عند التعذر وثمرة بين القولين هو الذى قلنا سابقا فى~~
~~الاجمال وعدمه~~ لكن ~~[illegible]~~ القائلين بالاعم يقولون ان بعد تعذر
حمل اللفظ على المعنى الحقيقى يحمل اللفظ فى المعنى العام الذى يكون كل
من الصحة والفساد فرد له ويكون العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقى
ولا يكون العلاقة بينه وبين المعنى الصحيح حتى يلزم استعمال اللفظ
فى المعنى المجازى سبك المجاز من المجاز الثالث ان القائلين
بالصحة قالوا ان اللفظ لم يستعمل قط الا فى المعنى الصحيح فما
يترائى بحسب الظاهر استعماله فى المعنى الفاسد الذى يتحقق بانتفاء شرطه
او جزئه لم يرد المتكلم فى استعماله الا المعنى الصحيح الا انه ادعى ان هذا الفرد
ايضا من مصاديق معنى الصحيح نظير الرجل الذى استعمل فى شخص ينقص منه شبر
بشبر او يزيد كذلك ولا يلزم على هذا مجاز لغوى فى استعماله فى الفاسد ولا عقلى نظير
ما قال السكاكى فى الاستعارة بانها مجاز عقلى لانهم يقولون ان المستعمل فيه ليس الا
المعنى الحقيقى وهو الصحيح ولم يرد الا انه يدعى فى المصاديق التى ليست بحسب
الحقيقة من مصاديقه انها من مصاديقه تسامحا وتساهلا كما فى المكيل والموزون
واما القائلون بالاعم يقولون بمنع ذالك بل ربما يراد من الاستعمال هو المعنى

ثم ان هذا النزاع ح ق ا فى الفاظ [illegible] بعد تعذر المعنى الحقيقى هو المعنى الصحيح او الاعم وتمييز [illegible]
الذى كان من [illegible] اقرب [illegible]

م وما هو ذالك لزوم سبك المجاز من المجاز [illegible]

الفاسد فالثمرة بين القولين تظهر في جواز التسامح ام لا ومن هنا يظهر لك
ان ابتناء النزاع في المسئلة على ثبوت الحقيقة الشرعية لا وجه له ولعل من ابتنا
على ذلك اما لاجل ان مجرد الاستعمال من دون ثبوت الحقيقة الشرعية كيف يعقل
النزاع فيه اذا استعماله في المعنى الفاسد اكثر من ان تحصى واما لاجل ظهور عنوان بينهم
في ذلك اذ يتمسكون في المقام بمثل التبادر ونحوه وكلاهما مدفوعان اما الاول
فقد عرفت تعقل ذلك بالوجوه الثلثة المذكورة واما الثاني فلعل ظهور مذاقهم
على ثبوت الحقيقة الشرعية لا ان النزاع مبتني عليها ومن هنا يظهر لك ايضا ان من
ابتنى النزاع على ثبوت الحقيقة في الجملة وان لم يكن حقيقة شرعية لاجل ان
مجرد الاستعمال كيف يعقل النزاع فيه فلابد من حقيقة حتى يتصور النزاع
والحقيقة في الجملة كاف مدفوع لتعقل ذلك بما مر نعم لو لم يستعمل اللفظ في
المعنى الشرعي اصلا لا يتعقل النزاع كما لا يخفى فان قلت كما ان الذي يستفاد
مما ذكرت امكان تصوير النزاع المعروف في مسئلة الصحيح والاعم
فيما لو استعمل اللفظ في معناه الشرعي وان لم يكن فيه حقيقة لا بلسان
الشارع ولا بلسان المتشرعة كما حققت تصوير ذلك بالوجوه الثلثة
المذكورة فلم لم يجوز تجويز ذلك النزاع على مذهب القاضي الباقلاني
القائل ببقاء هذه الالفاظ على معانيها اللغوية الا ان الشارع قد قيد هذه
المعاني اللغوية المطلقة بقيودات مثلا ان الصلوة في اللغة بمعنى الدعاء
وان الشارع استعمل في معناه اللغوي لكن بزيادة قيد وهو وجود الركوع
والسجود فاذا كان مذهبه في هذه الالفاظ ما ذكرنا فلا شبهة ان استعمال
المطلق في المقيد مجاز خصوصا في المقيد بالقيد المتصل فاي فرق
بين المجاز الذي ادعاه المشهور في هذه الالفاظ ولو لم يكن هنا حقيقة وبين
المجاز الذي قاله الباقلاني والحاصل فما السر في عدم تعقل النزاع المعروف في هذه
الالفاظ لو تم نقل قيل بعدم استعمال هذه الالفاظ في معانيها الشرعية
على نحو ما قاله المشهور مع صيرورتها ايضا مجازا بواسطة اخذ القيود التي

اعتبرت في معانيها قلت ان المعنى المجازي الذي اعتبره المشهور هو المعنى
الذي لا يعرفه اهل اللغة انهم يقولون ان الشارع لاحظ اجزاءً وجعل مجموعها واستعمل
لفظ الصلوة فيه وهذا المعنى المخترع المركب قابل ان يتنازع فيه ويتعين فرد
منه باحد الوجوه المذكورة واما المعنى الذي لا يكون الا هو المعنى اللغوي حتى يكون
له فردان حتى يتعين باحد الوجوه والشك في تقييد الشارع له بقيودات
كثيرة او بعض منها لا يوجب كون الفرد الذي قيد بقيود كثيرة هو المطلوب
دون الاخر فقط لان مرجعه الى كثرة التقييد والاصل عدمه وبالجملة
ان الالفاظ بعد ان استعمل في معانيها لم يكن فرد منه مطلوب حتى يتعين
بالوجوه نعم هذا القائل مع الاعمي شريك في الثمرة والحاصل جريان هذا
النزاع لا يمكن ان يتصور الا ان يكون المعنى بحيث ان يتصور فيه اصل وفرع
كالمعاني المخترعة واما المعاني اللغوية التي غايتها تقييده بقيود ولم يستعمل
اللفظ الا فيها لم يتصور تلك النزاع فيها فجريان النزاع منوط اما بثبوت
النقل في الالفاظ عن معانيها اللغوية او بثبوت الاستعمال في المعاني
الشرعية المخترعة ومن هنا يظهر لك ان انكاره قول القاضي الباقلاني
قول ثالث في المسئلة الحقيقة الشرعية وارجاعه الى قول النافين فجعل
اختلاف المسئلة بين ناف ومثبت لا وجه له لان الفرق بين النافين
والقاضي في ثبوت الحقيقة الشرعية في غاية الوضوح لان النافين ثبوت
الحقيقة الشرعية منكرون بثبوت الوضع في المعاني الجديدة لا الاستعمال
هذه الالفاظ في المعاني الجديدة فالاستعمال في المعاني الجديدة عندهم مسلم
والوضع غير مسلم والقاضي انكر الوضع والاستعمال كليهما فان قلت
انك اجريت النزاع في المسئلة بمجرد ثبوت الاستعمال في المعاني الجديدة
بالوجوه الثلثة المذكورة من القرينة او سبك المجاز او بنظر مجاز
العقل فاي شيء من هذه الوجوه يصح ان ينسب الى العلماء قلت
اما سبك تصوير النزاع بطريق سبك المجاز لا يصح ان ينسب

بسم الله

الى العلماء لانهم انكروا سبك المجاز ولم يصرح احد منهم على جواز ذلك
الا القمي والجليلي الا ترى ان الفصحاء والبلغاء لم يستعملوا سبك المجاز اصلا
في محاوراتهم فكيف يصح ان ينسب الى العلماء بتصوير النزاع على هذا
الوجه مع ان المشهور قائلون بالصحيح وانكروا سبك المجاز فكيف
يجتمع فان قلت ان سبك المجاز غير عزيز بل اكثر من ان يحصى
لان المطلقات اذا قيد بقيود لا ريب بكونها مجازات ويستعمل المقيدات
في الخصوصيات فهي ايضا مجازات غير الاولى بعلاقة حاصلة بينها وبين
المجازات الاولى مثلا ان تقييد الرقبة بالمؤمنة مجاز واستعمال رقبة المؤمنة
في زيد مجاز ايضا بعلاقة حاصلة بينه وبين الرقبة المؤمنة وايضا استعمال
الاسد في رجل الشجاع مجاز واستعمال الرجل الشجاع في زيد مجاز اخر
بعلاقة بينه وبين الرجل الشجاع وليس هذا الا سبك المجاز من
المجاز لان المراد سبك المجاز من المجاز ليس الا مجاز حصل من
المجاز الاخر بعلاقة بينهما وكيف يقع باستنكار ذلك قلت
اولا ان المطلقات لم تستعمل في المقيدات اصلا كما هو مذهب السلطان
بل استعملت في الماهيات ولكن يريد منها الخصوصيات في الخارج
ولذا قال ان المطلقات في المقيدات حقيقة وثانيا نسلم ذلك
ولكن نقول ان غاية ما ثبت سبك المجاز في المطلقات اذا استعملت
في المقيدات لكن تعدى ذلك في غير المطلقات يحتاج الى دليل لان
اللغات توقيفية يحتاج الى ان يتلقى من الواضع ولم يتلق منه واما
تصوير النزاع في المسئلة على نحو صحة الوجه الثالث الذي هو نظير مجاز عقلي
والظاهر ليس مراد العلماء كذلك اذ استعمال المكيل والموزون على نحو الحقيقة
فيما انقص منه او ازيد فيما يتسامح العرف غالبا كزيادة حبة او مثقال في الرطل
او نقصانها دون زيادة وقية او ربع او نقصانها وفي مثل تلك الالفاظ
لا يتسامح غالبا والمعاني المخترعة الشرعية زيادة شيء فيها او نقصانها
لا شيء فيها نظير ما لا يتسامح غالبا فكيف مع ذلك ادعاء الحقيقة

کتابخانه آستان قدس
وقف ... مخطوطات

بسم الله نعم

باستعمال اللفظ في مثل هذه المعاني التي زيد فيها شيء او نقص مع ان الشارع
جعله في المركبات الخارجية دون الذهنية كما في المعاني المخترعة مع ان
الماهيات المشروطة بالشرايط اذا فقد بعض من شروطها يكون نقيض
الشرط موجود فيها فكيف يمكن دعوى مثل ذلك الا ادعائيا فيها الثالثة
هل النزاع المعروف في مسئلة الصحيح والاعم يجري في المعاملات كما يجري
في العبادات والمعروف المشهور عدم جريان النزاع فيها لكن يستفاد من
كلام الشهيدين خلاف ذلك قال اول منهما في القواعد الماهيات الجعلية
كالصلوة والصوم وساير العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب
المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة والصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو
الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانها لا
تسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد قال الثاني منهما في المسالك
عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود
خواص الحقيقة والمجاز فيها كتبادر المعنى الى ذهن السامع عند اطلاق
قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد
لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا
بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة
وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة انتهى وكلامه ره صريح
في جريان النزاع فيها لكن في غاية البعد تصوير النزاع فيها فكيف ان
يحمل الشهيد كلا في كتبهما على خلاف ذلك لانهما كثيرا ما يتمسكون باطلاق الاية
الدالة على وفاء العقد فيما اذا شك في شرطية شيء فيه او جزئية شيء فيه على
عدمهما فلو كانت المعاملات موضوعة للمعاني الصحيحة المخترعة لكانت
مجملة فكيف يتمسك بالاطلاقات ويمكن ان يوجه كلام الشهيدين
وينزل على نحو ما قال بعض بان يقال ان المعاملات باقية في معانيها اللغوية
وهي وهو النقل والانتقال والمراد بكونها موضوعة بازاء المعنى الصحيحة

ليس هو الصحيح الشرعي بل الصحيح العرفي لان المعاملة اذا لم تكن صحيحة عند
العرف لم يطلق عليها اسم المعاملة الا لاجل المشاكلة فكل ما سمي معاملة عند العرف
فلا بد ان يكون صحيحة عند العرف ممن استعملت الفاظ المعاملات
لم ينصرف الذهن الا على المعاني الصحيحة عند العرف ولو اطلق هذه
الالفاظ الشارع ولم يتصرف فيها ويكون ما اطلق عند العرف لكان
عرف الشرع مع عرف العرف متحدا ولو زاد فيها شيئا او نقص فيها شيء
غير المدلول الذي اطلق عليه اللفظ عند العرف عليه لكان ما تصرف فيه هو
المتبع فتصرفه يكشف ان المعاملة الواقعية ما تصرف فيه لا ما هو عند
العرف فيكون بين الشارع والعرف اختلاف في المصداق والعرف
يقولون ان الفرد الذي خال من الزايد الفلاني بيع والشارع يقول بعدم
كونه بيعا الا مع الزايد الفلاني فاذا كان معنى الصحيح الذي ذكره
الشهيد ما ذكرنا فلا مانع من التمسك بالاطلاقات لكن في هذا
التوجيه نظر من جهتين الاول ان منع اطلاق المعاملة على المعاملة الفاسدة
ممنوع اذ كثيرا ما يطلق عندهم المعاملة على المعاملة الفاسدة الم ترى
انهم يطلقون البيع على البيع الملاقيح والبيع الغرر والبيع الكالي
بالكالي الثاني ان العرف فهمهم متبع في المفاهيم دون الشبهات
المصداقية فكيف يقال ان ما سمي بيعا بيع صحيح عندهم فهو بيع
وما لم يكن بيع صحيح فلم يكن بيع الا ان يقال ان مراد الموجه ان
العرف فهمهم وان لم يكن متبع في الشبهات المصداقية لكن اذا المراد
بالمعاملة هي المعاملة الواقعية لكن جعل الشارع فهم العرف طريقا
الحجة الى الواقع فما يفهم عندهم هو المعاملة الواقعية فهي معاملة
صحيحة وما لم يكن كذلك لم يكن معاملة صحيحة نظير الحيض والنفاس
والاستحاضة في فهم العرف في افرادها وهذا ايضا لا يخلو عن شيء اولا
ان هذا خلاف طريقة العلماء وثانيا عدم الدليل على اعتبار ذلك

والاحسن في توجيه كلامه ره بحيث لا ينافي التمسك بالاطلاقات في
الموارد المذكورة كما انه يقال ان مراده ره يكون الالفاظ المستعملة في المعاملات
موضوعة للمعاني الصحيحة ليس دعوى حقيقة الشرعية في هذه الالفاظ حتى يقال
بناء على هذا يكون معانيها مجملة بالاتفاق ولا يجوز التمسك بالاطلاقات
بالاتفاق بل دعواه ره كونها موضوعة عند المتشرعة للصحيح ولا ينافي
ذلك التمسك بالاطلاقات عند الشارع في الموارد المذكورة لان
التمسك بالاطلاقات بالنظر الى كلام الشارع ومراده ومقصوده
لا بالنظر عند المتشرعة ويؤيد هذا التوجيه دعواه ره بعدم سماع
الدعوى في الاقرار لو ادعى بالفاسد وحمل اقرار المقر على الصحيح وهذا الدعوى
ليس الا عند المتشرعة وهذا التوجيه صحيح وحسن وان كان دعوى حقيقة
المتشرعة في هذه الالفاظ خطأ لان الامارات الموجودة فيها كما يحتمل ان
يكون لاجل الوضع كذلك يحتمل لاجل حمل الفعل المسلم او لاجل الانصراف
فكيف يتعين الاول والحاصل ان النزاع المعروف لا يجري في المعاملات
لان اكثرها او جميعها على ما قيل باقية على معانيها اللغوية في لسان الشارع وغاية ما زاد
الشارع بعض الشرائط في بعضها لترتب الحكم الشرعي ولا دخل في مفهومها ويدل على
ما ادعينا تمسكهم جميعا بالاطلاقات فيما اذا شك في شرطية شيء في المعاملة
فلو كانت اسامي للمعاني الصحيحة لما جاز ذلك لاجمالها فلا بد
ح ان نوجه كلام الشهيد بما ذكرنا اذا عرفت تحرير محل الكلام فلنشرع
الى اصل المقصود ونقول تحقيق ذلك يحتاج الى رسم مقدمات

المقام الاول ان المراد بالصحيح اي معنى قصده اهل الصحيح عبارة عن ما اسقط
القضاء او كما يقوله جماعة او ما وافق الامر كما يقوله جماعة اخرى
او ما كان صحيحا باعتبار النظر والظاهر ان مراد من قال بان الالفاظ
العبادات اسامي للصحيحة لم يقصدوا ما قاله المتكلمون او الفقهاء
لان ذلك يستلزم الدور بيان ذلك لان موافقة الامر يحتاج اولا

الى ثبوت موضوع مخصوص ثم يترتب حكم عليه كالحكم المترتب على الصلوة
ثم يأتي المكلف بذلك الموضوع حتى يكون ما اتى به يوافق الواقع فموافقة الامر
متأخرة عن الموضوع بمراتب فاخذها في الموضوع دوري لو قيل ان الموضوع
كالصلوة مثلا اسم لموافقة الامر يستلزم تقدمها عليه فيتوقف كل
من موافقة الامر والموضوع الذي هو على الاخر فهكذا الامر لو قلنا
المراد بالصحيح بما اسقط القضاء فلا بد ان يكون المراد بالصحيح هو
المعنى اللغوي اي التمام والكامل وهذا قد يطلق ويراد به مقابل الناقص
وقد يطلق ويراد به مقابل الفاسد فعلى اطلاق الاول يراد الصحة
بحسب الاجزاء وعلى اطلاق الثاني يراد الصحة بحسب الاجزاء
والشرائط كلاهما فاذا عرفت معنى الصحيح فاعلم قد نسب الى المشهور
القول بالصحة في الاجزاء والشرائط ونسب جمع من الاساطين الى المولى
البهبهاني القول بالصحة في الاجزاء فحسب وقال ان القوم كلهم في الشرائط
اعمي وهذا القول وان نسب اليه اه لكن كتبه المعروفة خالية عن هذا
القول وكيف كان ان كان ما نسب اليه صحيح فكان مخالفا لمذهب
العلماء اذ الظاهر من كلماتهم ان النزاع عام بحسب الاجزاء والشرائط
الا ترى ان القائلين بالصحة تمسكوا بقولهم لا صلوة الا بطهور ولا
نكاح الا بولي ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولو لم يكن
النزاع عاما لا معنى بالتمسك بها بنحو هذا يدل على انتفاء الماهية بانتفاء
الشرط وكذلك اختلفوا في باب المجمل والمبين في بعض الالفاظ كنسبة التحريم
او التحليل الى الذوات ولو عكس هذا القائل ويقول بان النزاع في المسئلة
في الشرائط دون الاجزاء لان الناس كلهم فيها صحيحي لان انتفاء الجزء
يستلزم انتفاء الكل لكان وجيها فاذا فالاقوال في المسئلة
ثلثة النزاع على الاطلاق او النزاع في الشرائط دون الاجزاء او النزاع
بالعكس ثم ان المراد بالصحيح هو صحيح الشخصي او النوعي بمعنى

ان المطلوب من الصلوة هي الماهية الملتئمة مع الاجزاء والمقيدة مع الشرائط
الحاصلة من المكلف القادر المختار فحصول الماهية من غير هذا المكلف
كالعاجز والقاعد والعاري وامثالها من باب الابدال للماهية المطلوبة
مع الاجزاء والشرائط او المطلوب من الصلوة هي الصلوة الصحيحة
المختلفة بحسب الاشخاص مثلا صلوة الصحيحة في حق القادر غير
الصلوة الصحيحة عند العاجز وجهان بل قولان قد يستدل وجه
الاول بان على الاحتمال المذكور يستلزم عدم جواز اطلاق الصلوة
على صلوة القاعد والعاجز الا على سبيل المجاز ولا يكون صلوة
حقيقة ويستدل وجه الثاني بان على ذلك اما لا بد ان يقول بالاشتراك
اللفظي بان لفظ الصلوة مثلا وضع لكل افراد الصلوة واما بالاشتراك
المعنوي بان وضع لمعنى عام والخصوصيات افراد لها وكيف
كان كل منهما بعيد لانه ليس لنا معنى عام يشمل جميع الافراد التي بعضها
منها فاسد عند احد وصحيح عند الاخر كصلوة الحاضر على المسافر وصلوته
على الحاضر فالقدر الجامع بين الصحيح والفاسد لا يتعقل مع ان على ذلك
التقدير يصير كل فرد من الافراد افراد الصحيح فيجوز لكل واحد من المكلفين
اتيان كل واحد من الافراد كاتيان المسافر بصلوة الحاضر وبالعكس وهو فاسد
وقد يق بامكان انتزاع معنى عام الذي بحيث يكون كل واحد من الافراد
مشتركة فيه فيكون كل واحد منها محققة له ومحصلة نظير افراد الانسان
بالنسبة اليه فنلتزم ح بالاشتراك المعنوي بان يق ان الصلوة اسم للماهية الجامعة
وكل واحد من الافراد كصلوة القاعد والحاضر والمسافر محققة لها فيكون
الماهية موجودة فيها كوجود الكلي الطبيعي في ضمن الافراد وهذا وان كان وجيها
صحيح بحسب الظ لكن الفساد الذي يترتب عليه اكثر من صحته بحسب
الظ لان اكثر العلماء بناؤهم في سلك مفتاح الشك الحملي في الشرطية والاجزاء
على البرائة مع ان المشهور كما عرفت انهم قائلون بالصحيح فعلى ما وجه

هذا القائل في قدر الجامع بين الافراد فلا بد ان يلتزم كل العلماء بالاحتياط
في مقام الشك في الشرطية او الجزئية لان قدر الجامع مجمل فالشك في شرطية
شئ او جزئيته شك في المكلف به بعد احراز التكليف فلا بد ان يعمل بالاحتياط
والحاصل ان الشك في جميع افراد الماهية شك في المصداق فالعمل على
الاحتياط مع ان ذلك خلاف اصحاب مذهبهم وما ذكرنا نعلم كما
يجري ايهم ان جعل الثمرة بين المذهبين بالبرائة والاحتياط لا معنى له
اذ يجوز لكل واحد منهما العمل بكل واحد منهما فان قلت كيف يلتزمهم
على العمل بالاحتياط مع انهم قالوا ان مرجع الشك اذا كان في القليل
والكثير فالعمل على البرائة دون الاحتياط كما في ما نحن فيه فان الشك
ان الفرد الفلاني مطلوب مع جزئية الفلانية او بدونها فلا بد بها
العمل بالبرائة قلت ان الشك اذا رجع الى القليل والكثير فهو قسمان
اما ان الشك راجع الى المفهوم واما الى المصداق فعلى الاول الاول الحق
ما ذكرت من العمل بالبرائة ~~واما على الثاني فالعمل على الاحتياط~~ وبالجملة
ان المراد بالصحيح اما لا بد ان يقول بالصحيح الشخصي او النوعي اما على نحو
اشتراك اللفظي او المعنوي فعلى القول بالمعنوي ننتزع العنوان الذي يصلح
ان يكون قدرا مشتركا بين الافراد وكلها بعيده وان لم يبعد القول بالصحيح
الشخصي هو اتيان المكلف القادر الماهية بجميع الاجزاء والشرايط والاساير
الافراد من قبيل الابدال والاطلاق الماهية المطلوبة عليها مجاز هذا تمام الكلام في
تصوير المراد بالصحيح اما القائلون بالاعم فيحتمل ان يكون المراد بالاعم احد الوجوه
اما ان يكون المراد بالاعم على ما قال بعض ان الالفاظ موضوعة لمعظم الاجزاء وتسمية
لها وغير معظم الاجزاء لا مدخلية له في الاسم وفيه اولا ان المراد بالمعظم الاجزاء لا يخلو
اما ان يكون هو المعظم الواقعي والافعال الواقعية في الخارج محصلة لها ومحققة
لها ولا ريب ان معظم الاجزاء ليس امرا واقعيا حتى يكون الافراد محصلة لها بل
الظاهر ان المعظم هو الامر الانتزاعي الحاصل من الافعال الخارجية واما
ان يكون

ان يكون المراد بالمعظم هو الافعال الخارجية دون الامر الواقعي ولا ريب ان هذا
ليس له حد بل يختلف باختلاف الاشخاص والازمان لان معظم الاجزاء في صلوة
القادر المختار غير المعظم الاجزاء التي هي في الصلوة العاجز القاعد وهكذا الحاضر
والحاظر وثانيا ان الالفاظ لو كانت اسامية لمعظم الاجزاء وان معظم
الاجزاء لها مدخلية في التسمية فلا ريب انا نجد صحة التسمية لمعظم الاجزاء
حسب عند فقد ساير الاجزاء وصحة التسمية مع وجود ساير الاجزاء
ايضا فصحة التسمية للماهية المركبة عند وجود معظم الاجزاء حسب دون غيرها
وصحتها معها ايضا يكشف بعدم كون الاسم لمعظم الاجزاء حسب والا في حالة
وجود ساير الاجزاء لما جازت التسمية وقد صحت واما ان يكون المراد
بالاعم ما قاله القمي في القوانين قال ويمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب
التائيد والاشارة والاشعار كون ماهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام
والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذالك مجرد حصول الماهية واما الزوائد على
الماهية وغيرها من الواجبات فشرايط وزوائد ولعله الى ذالك ينظر اصطلاح
العلماء في الاركان وجعل الركني في كل من المذكورات المشهور وان بانتفاء كل
منها ينتفي المركب وجعل الباقي الواجبات احكاما اخر انتهى وفيه
ان جعل ماهية العبادات هي الاركان مع ان الاركان ليست في النصوص
لا يصح من وجهين الاول ان بين ~~الماهية~~ والاركان واسم الماهية عموم من
وجه الاخرى قد ياتي بالاركان ولا يصدق عليها اسم الصلوة كما لو اتى متثاقلا
في زمان طويل ولا يطلق عليها الصلوة الثاني يرد عليه مثل ما يرد على
وجه الاول من الايراد الثاني بان يق يصح حمل الصلوة على هذه الاركان
مع وجود اجزاء اخر ومن غير وجودها وهذا يكشف بعدم وضعها للاركان
واما ان يكون المراد بالاعم ان يق ان الالفاظ ~~وضع~~ العبادات وضعت
لجميع الاجزاء وما يصدق عليه عرفا لكن المراد والمقصود هو المعظم الاجزاء
نظير وضع الاعلام بان يق لفظ زيد وضع لجميع اجزائه لكن المراد هو الذات

بسم الله

ولذا يقال ان التسمية عرفية والمسمى شرعي وهذا النحو من التصوير يظهر من كلام
القمي ايضا وفيه اولا ان كون التسمية عرفية لا يخ اما ان يكون الفاظ العبادات
يستعمل عرفا على نحو المجاز فيما يصدق عليه عرفا بان لم يجر بهذه الالفاظ في المعاني
المحدودة المعهودة عند العرف بعنوان الحقيقة واما ان يكون صيرورتها فيها
عند العرف على نحو الحقيقة فعلى الاول لا يثمر النزاع بين الصحيحي والاعمي
لان النزاع يثمر فيما لو كان الالفاظ العبادات وضع عند الشارع حتى يكون على الاعم
الصحيح مجملا ولا يجوز التمسك بالاطلاق بخلاف الاعم واما لو لم يكن وضع
لها فيحمل على المعنى المجازي لو كانت القرينة موجودة والا يحمل على المعنى
اللغوي فعلى الثاني مع انه مستبعد لعدم وجداننا لفظ للحقيقة العرفية يلزم
حمل الفاظ العبادات كلها وثانيا لو سلم كون التسمية عرفية فلا ريب ان جريانها
في العرف لم يكن بالوضع التعييني بل بالتعيني فلا بد من معلومية زمان التاريخ
حتى يحمل اللفظ عليه مع انا نرى انهم يتمسكون بهذه من دون احراز زمان التاريخ
هذا تمام الكلام في تصوير الصحيحي المذهب الاعمي والتحقيق ان يقال ان المراد
بالصحيح هو الصحيح التعميمي بمعنى الصحيح الذي هو ذات اجزاء وشرائط والباقي
الذي فقد شرط فيه او جزء من قبيل الابدال كما ان الحق في الاعم المذهب الاعمي ان يقال هو الاعم
عند العرف اي ما يسمى به اللفظ عند العرف فعلى ما ذكره القائلون بالصحيح
فلا بد ان يكون ماهية العبادات مجملة وكل جزء منها جزء مقوم ولا يكون عندهم
جزء غير مقوم واما الاعميون فالاجزاء عندهم منقسمة على قسمين بعض منها
مقوم وبعض الآخر غير مقوم واما الباقلاني فلا يكون عنده اجزاء
هو حتى ينقسم الى قسمين ومن هنا يظهر لك في مورد جريان الاصل عند كل
طائفة واما عند الصحيحي لا يجوز مطلقا لما عرفت ان الاجزاء عندهم كلها
مقومة واما عند الاعمي يصح في غير المقومة واما عند الباقلاني مطلقا لما عرفت
ومن يظهر ايضا عدم المنافاة بين كلام القمي حيث قال في مقام الثمرة بين
قول القاضي وقول القائلين بان الفاظ العبادات موضوعة اسامي للماهيات الجعلية
ويظهر الثمرة في امكان جريان الاصل في الاجزاء وعدمه انتهى ولم ينقل خلافا وقال في اول المسئلة
بعد ابطال قول القاضي وفي جريان الاصل في العبادات اذا شك فيها في جزء منها

بسم الله

واما الاجزاء المستحبة فنقول ان الاجزاء المستحبة في العبادات لا يخ ان الجزء المستحب
اما ان يستحب للغير كاغلب المستحبات التي في الصلوة حيث جعل استحبابها
للصلوة واما ان يستحب لا لنفسه لكن صحو وقوعه في العبادات جعل سببا
لحسنها لكونها ظرفا له واما القسم الاول لا يخ من قسمين واحتمالين اما ان يكون
اجزاء المستحبة بعد انضمامها الى اجزاء الواجبة في العبادات العبادة تتصف
يتصف بالوجوب ويصير جميعها افضل افراد الماهية المطلوبة بان يقال
ان الصلوة الواقعة في الخارج قد تكون بدون اجزاء المستحبة وقد يكون معها
وكل منها فرد للماهية المطلوبة لكن الثاني افضل الافراد فيكون التخيير بين
قليل الاجزاء وكثير الاجزاء ولا مانع من مثل التخيير بين القليل والكثير بعد
تجويز الشرع والحال الممنوع هو التخيير العقلي واما ان يكون اجزاء المستحبة
بعد انضمامها باقية بصفة الاستحباب ولا يتصف بالوجوب ويؤيد
هذا الاحتمال عبائر الفقهاء بقولهم ويستحب كذا وكذا ويظهر الثمرة بين هذين الاحتمالين
فيما لو اتى بماهية مركبة باجزاء الواجبة والمستحبة ثم حمل اسم الماهية على ما اتى بقوله هذه
الصلوة وهذا وضوء ونذر بتصدق الدار الاربعة فعلى احتمال الاول ان المراد اطلاق الاسم
على جميع الاجزاء والحمل صحيح لعدم بقاء جزء مستحب فعلى الثاني ان المراد بالاسم
والحمل غير الاجزاء المستحبة وفي النية فعلى احتمال الاول يصح قصد الوجوب
في جميع الاجزاء حتى الاجزاء المستحبة فعلى الثاني فلا بد من تمييز والكل وعدم
جواز قصد الوجوب في الاجزاء المستحبة لعدم اتصافها بالوجوب فلا بد
من تمييز النية واما القسم الثاني فهو لا يخ من قسمين واحتمالين اما ان يكون المستحب
لنفسه الواقع في العبادة ويصير العبادة ظرفا له هو المستحب ~~الآخر~~ مطلقا وقع
في الصلوة ام غيرها كذكر ~~النطق~~ كالصلوة على النبي عند ذكر اسمه او سماعه واما ان
يكون المستحب لنفسه لكن وقوعه في ~~الصلوة~~ العبادة مستحب الحظ كالاستعاذة
الاستعاذة في الصلوة على ما قيل ويظهر الثمرة بين هذا القسم من المستحب
المستحب والقسم الاول في الشرائط الافعال دون الاكوان لان ما يكون شرطه
الكون لا يصح انتفائه مطلقا واما شرطه الافعال لا يصح انتفائه في العبادة
في الاجزاء الواجبة والمستحبة لها واما الاجزاء المستحبة لنفسه فلا مانع من

مع علمنا فقدان الشرط فيها لانها خارجة عن الصلوة ويمكن ان يفصل في الاجزاء
المستحبة لنفسها بان يقال الشرط العبادة اما ان يجري من قبل الشارع واما من قبل العقل
فلو كان من قبل الشارع فلا بد ان يكون جميع العبادة مع اتيته [illegible] والا لاضر
باتيان المستحبات لنفسها مع فقدان الشرط العقلي لان العقل اذا حكم بشرطية شيء
حكم بشرطية للعبادة واجزائها الواجبة والمستحبة لها لا الاجزاء المستحبة لنفسها
وكذا يظهر الثمرة بينهما في العمل بالاخبار الواردة في الشكوك بعد عدم الاعتبار بالشك
بعد الفراغ فلو كان المصلي مشغولا بالمستحب الغيري وشك في جزء من الصلوة متجاوز
عنه ودخل في هذا المستحب فيجري الاخبار الوارد في الشكوك ولم يلتفت الى شكه
بخلاف ما لو كان مشغولا بالمستحب النفسي فلا يجوز له العمل بالاخبار لان
ظاهر اخبار الشكوك هو الدخول في شيء بعد الخروج عن شيء ان يكون ما دخل من اجزاء
العمل وصفه لا ان يكون من الامور الخارجية وفي المقام ثمرات اخر ايضا
فليتأمل هذا تمام الكلام في الاجزاء المستحبة نذكرها بالتبع للاجزاء الواجبة والا
لا دخل لها في المسئلة

المقام الثاني في ثمرة النزاع في المسئلة

فنقول لو قلنا ان الفاظ العبادات موضوعة للصحيح فيكون مبينها مجملة
لعدم معلومية اجزاء التي وضع لها اللفظ فلو قلنا بالاعم فلا يكون مجملة بل مبينة
لمعلومية ان اللفظ وضع لما يصدق عليه اللفظ عرفا فالطائفة الاولى يرجع
عند الشك في جزئية شيء او شرطيته الى ما يبني عليه المذهب في مسئلة الشك في
الشرطية والجزئية من البرائة والاحتياط واما الفرقة الثانية يرجع عند الشك
في الشرطية والجزئية الى اصالة عدم التقييد والبرائة وهذا هو الثمرة في المقام
على ما قاله غير واحد من المتأخرين في بيان الثمرة ان كل من قال بالصحيح ولزمهم
القول بالاحتياط ومن قال بالاعم البرائة والظاهر ان هذه الثمرة قد احدثه (؟) [illegible]
كلام البهبهاني فانه اراه مذهبه في الشك في الجزئية هو الاحتياط دون البرائة
ولذا ذكر الثمرة بناء على مذهبه والا فلا معنى لهذه الثمرة الا ترى ان اغلب
القوم يجري الاصل البرائة عند الشك في الجزئية والشرطية مع
المشهور كما عرفت هو القائل بالصحيح فالعمل بالاحتياط ليس ملازم
على المذهب الصحيح كما ان القائلين بالاعم لا يلزمهم العمل بالبرائة مطلقا

وقد اورد على الثمرة التي قلنا للمذهب الصحيح والاعم بوجوه كثيرة الاول ان من قال بان
الصحيح لا يلزمه القول بالاجمال في الفاظ العبادات لان العبادات كلها وجلها مبينا
بلسان الائمة الا ترى ان عليا ع بعد ما فعل الوضوء لبعض اصحابه قال
هذا وضوء لا يقبل الله الا به وفي رواية اخرى بعد ما علم الوضوء وقال
وهكذا كان وضوء رسول الله ص وفي رواية حماد بعد ما فعل الصادق ع الصلوة له
قال ع وهكذا صل يا حماد وكذا تعليم الرسول ص التيمم لعمار وبالجملة انا من
تتبع الاخبار المروية عنهم ع يعلم بان ما من عبادة مشروعة من جانب الشارع
الا وردت البيان عنهم ع ومع ذلك كيف يجوز القول بالاجمال
على مذهب الصحيح وفيه اولا ان ما فعلهم ع في الخارج ثم اشارهم الى ما فعل بقولهم
هذا وضوء وهذا تيمم وهذه الصلوة لا نعلم ان جميع ما فعلهم في الخارج في بيان
العمل حتى كيف جلوسهم ولباسهم ونظراتهم وغير ذلك كله داخل في العمل ام لا فيكون
بياناتهم كلها مجملة لعدم معلومية مشار اليه في كلامهم وثانيا نقول ان اشارات
التي في كلامهم بعد العمل راجعة الى الافعال المتعلقة بالعمل جميعها ونقول
ح يلزم تخصيص الاكثر لانا نعلم ان وضوء الذي فعل علي ع لبعض اصحابه ليس
كل فعل فعلها منه داخل فيه لاشتماله على كثير من المستحبات وليس الوضوء الا
الاجزاء الواجبة حسب وهذا يكفي في عدم كون الاخبار الواردة عنهم مبينات
للعبادات لعدم تبيين اجزاء الواجبة التي ان العبادات عبارة عنها في هذه الاخبار
الثاني ان القول بان اللازم على مذهب الاعم هو البيان وعدم الاجمال ليس بصحيح
لما هو المسلم عندهم والمقرر ان مطلوبات الشارع لا يكون الا الصحيح والفاسد
ليس مطلوبه والصحيح على ما عرفت عبارة عن ماهية لو طابقت لجميع الاجزاء والشرائط
فلا بد على الاعم كالصحيح احراز هذا العنوان الذي هو مطلوب للشارع وليس حال
الصحيح والاعم الا كالصحيح في اجمال ماهية العبادات وان الاعم وان قالوا
ان التسمية عرفية لكن المسمى الذي هو المطلوب ليس الا الصحيح والغرض ان
الصحيح مجمل وفيه اولا بالنقض كذلك بعدم جواز التمسك بالاطلاقات
في العبادات والمعاملات عند الشك في الاجزاء والشرائط وقد ترى انهم
اكثروا الطوامير وسطروا الاساطير في التمسك بالاطلاقات مع ان الاحكام

بسم الله

على هذه المقالة هو الاجمال وعدم التماسك ودنا ثانيا بالحل ونقول سلم ان ذلك وان
مطلوبات الشارع لا يكون الا الصحيح لكن الشارع جعل الاطلاقات امارات
وكواشف على مطلوبه فما يصدق عليه الامارات فهو مطلوبه ونوضح ذلك
ان الشارع امر لنا بمهية على نحو الاطلاق فالاجزاء التي يتوقف عليها صدق المهية
وتسميتها لابد ان يكون موجودة فى مقام الامتثال وهذه الاجزاء محققة للاطلاق
والاعم والصحيح فى مثل هذه الاجزاء سيان فبعد تحقق هذه الاجزاء لو اعتبر
الشارع فيها جزء اخر لكان تقييد للاطلاق فكلما زاد جزء بعد تحقق الاجزاء
المتوقفة عليها صدق الاسم زاد قيد فيكون مطلوب الشارع تلك المهية مع
قيودها ولو اتى المكلف ما امر به بدون احد القيود لما اتى بالمامور به واتيها
بالفاسد ~~الذي هو~~ فالمراد بالفاسد يكون خلاف مطلوب الشارع ومطلوبه
ليس الا ما امر به على نحو الاطلاق واعتبر قيود فيه ابهم وهذا مراد من قال ان
مطلوب الشارع لا يكون الا صحيحا لان ما امر به الشارع يطلق على الصحيح
والفاسد والفاسد خرج بالاجماع وبقي الصحيح فى ضمنه فلا بد ان يحرزه وكلما
شك فى جزئيته شك فهو شك فى تحقق المطلوب بدونه فلا بد ان ياتى
من باب الاحتياط ولا يجوز التمسك بالاطلاق واذا عرفت ان المراد بالصحيح
ما ذكرنا فيجوز له التمسك بالاطلاق فيما شك فى قيد بعد تحقق الاجزاء المعتبرة
فى تحقق العنوان او فى قيد زايد بعد علمنا بان الشارع زاد بعض القيود على هذا المطلق
ولا مانع من التمسك به لان نفى الاطلاق او مع قيده فيما لو كان قيد فيه
يكشف عن مطلوب الشارع وبعبارة اخرى او مع ان الصحة اما ان يؤخذ
فى موضوع له اللفظ واما ان يؤخذ من الخارج بقرينة فلو كان مراد من قال ان المطلوب
الشارع لا يكون الا الصحيح هو الصحيح الاول والحق ما ذكره من اجمال ذلك لكن
ليس كذلك بل ان الصحة اخذ من الطلب بواسطة قرينة الخارجية ح ان المطلقات
كواشف عنه ما لم يرد قيد من الشارع الثالث سلم ان الفاظ العبادات من
المبينات لكن تلك الماكن بها من المبينات بحسب العادات الى الاجمال
قد طرء عليها بواسطة الاخبار التي وردت عنهم فى تفسيرها وبيانها

بسم الله الرحمن الرحيم

بقوله ع صلوا كما رايتموني اصلي وقوله فى الحوائج خذوا عني مناسككم وفى الوضوء
هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به واما تلك امثال ذلك مما ورد فى ابواب
العبادات وهذه الاخبار الواردة فى مقام البيان وان كان معلوما عن الشارع
لكن غير معلوم على الذين لم يكونوا فى زمان الخطاب فيصير ما يكون مطلوب الشارع
غير معلوم لنا وحصل علينا فلا يجوز التمسك بالاطلاقات فى مقام الشك
وفيه اولا ان بعض الاخبار التي ادعيت انها فى مقام البيان غير معلوم مثل قوله ع
صلوا كما رايتموني اصلي والظاهر ان قوله صلوا ليس فعل امر بل ماضي معلوم ومرجع الضمير
فيه الى الملائكة والرسول ص فى مقام الاخبار دون الانشاء وهو الظاهر
فى بعض من الاخر ولكن ذلك بعيد فى غاية البعد والتحقيق فى الجواب ان يقال ثانيا
ان تلك الاخبار التي يدعى كونها تفسيرات للعبادات كلها مجملات لان الافعال
التي صدرت من النبي ص او الوصي فى العبادات فى الخارج مشتملة على بعض اشياء نعلم
قطعا بعدم مدخليته فى تحقق العبادة وذاتها ومع ذلك يامرهم باتيان مثل تلك
او باخبارهم ان هذا وضوء او غسل ونحوهما وجميع هذه الافعال الخارجية ليست بوضوء
او غسل وجميع ما اتاه ع فى الصلاة لا يجب على الامة الاتيان بها اذ علمت
بكونها الذي هو المطلوب بحيث لا يصح التمايز دونه لا يعلم من تلك الاخبار
ومع ذلك كيف يصير المبينات الذاتية مجملات بواسطة تلك الاخبار
المجملة بل لا يستبعد العقل بان يرفع الاجمال الذي فى هذه الاخبار بالبيان الذي
الذي فى الاطلاقات بان يقال اذا شك فى ان السورة هل هي واجبة فيما اتى النبي ع
او لا فيتمسك لعدم وجوبها بالاطلاقات والا لبقي الرابع ان العبادات
مهيات مخترعة من عند الشارع فالشيء المخترع لا يعلمه الا المخترع بالكسر
ومع ذلك كيف يجوز التمسك بالاطلاقات فى مقام الشك مع اجمال
المخترع بالفتح وفيه ان هذا الاشتر فى العبادات بعد تسليمها ومجا حاجة الناس
بها ووجود منها فى الايام ومع تلك اذا جهة العظم تكون من المبينات نعم فى
اول زمان الصدور لا يستبعد ذلك الخامس ان جواز التمسك بالاطلاق
مشروط ان يكون صدور الاطلاق فى مقام البيان واما لو كان المطلق فى مقام
حكم اخر فما جاز التمسك به والواحد فاطلاقات الكتاب والسنة الواردة فى
العبادات كلها من هذا القبيل لانها على قسمين قسم منها يدل على تشريع الحكم
كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقسم منها يدل على اهتمام بالعبادة بعد تشريعها

بسم الله

كقوله تعالى حافظوا على الصلوة والصلوة الوسطى اتجوز نفسك ان مثل هذا الاطلاق
فى مقام البيان وبالجملة ان اطلاقات الكتاب والسنة ورودها اما قبل البيان
واما بعد البيان وليست فى مقام البيان فلا يجوز التمسك بها اصالة فلذلك
فان قلت كيف يصح ذلك ان هذا كلام جديد والاصل فى المطلق ان يكون
فى مقام البيان كما هو الغالب فيحمل المشكوك قلت ان ادعاء الاصل فى المطلق
ان يكون فى مقام بيان بحسب الذات ممنوع فلابد ان يكون بواسطة قرينة
خارجية كالغلبة او الحكمة كما ادعاها السلطان بل الاكثر ان المطلقات
فى مقام البيان لاقتضاء الحكمة وانت خبير ان مثل هذه القرينة مفقودة
فى مثل تلك الاطلاقات الواردة فى الكتاب والسنة لما عرفت
السادس سلم ان كون تلك المطلقات فى مقام البيان ولكن هذه المطلقات
الواردة فى العبادات يحتاج الى جابر من اجماع وشهرة ونحوها للعمل بها
لكثرة التقييدات الواردة فيها فى هذه المطلقات الا ترى ان الاحاديث
قد الفوا كتب كثيرة فى هذه التقييدات ومع ورود امثال هذه التقييدات
يحصل للمطلقات وهن لا يجوز التمسك بها من دون انجبار بخلاف
المعاملات فان للشارع ليس فيها حكم بل امضاء فيجوز التمسك باطلاقها
من غير جابر مع ان تقييدات الواردة على المطلقات فى المعاملات ليست
بهذه المثابة وبالجملة والثمرة التى يترتب على القولين هى الاجمال وعدم
الاجمال والفاضل القمى فى القوانين رتب على النزاع ثمرة اخرى وهى لو نذر احد ان
يعطى درهما على من يصلى فراى احد يصلى لكن نقص الطمانينة فى السجود او ترك
القرائة السورة فى الركعة فيحصل البرء لو النذر بالاعطاء على القول بالاعم
لصدق الاسم ولا يبرء على القول بالصحيح لعدم مطلوبية تلك الصلوة
وفيه ان نقص الطمانينة او السورة لا يخلو اما ان وقع عمدا او واما سهوا فعلى
الاول هذه الصلوة فاسدة قطعا والثمرة والنزاع ليس فى هذه الامثلة
فلا يظهر الثمرة فيه لو لم يعلم الفساد واما لو علم الفساد لا يكون النزاع فيه ولا
واحد مع انه التزم واعترف فى كلام الشهيد ان امثال ذلك ينصرف الى
الصحيح فلينصرف لحصول البرء وعلى الثانى فمثل هذه الصلوة صحيحة يحصل
البرء على القولين فلا معنى للتفكيك والظاهر ان هذه الثمرة من طغيان القلم

بسم الله

ومن الثمرات التى يظهر من كلام الفاضل المذكور اينهم فى الموضوعات لو نذر احد ان يعطى
درهما على من يصلى فراى رجل صالح عادل يصلى فعلى القول بالاعم يحصل له البرائة
بالاعطاء وعدم وجوب التفتيش فى حال المصلى هل صلوته صحيحة بحسب الواقع
ام لا بخلاف القول بالصحيح فلابد ان يتفتش من احوال المصلى اذا لم يعلم بديهة
وصحة صلواته فى نفس الامر لان مراتب الصحة مختلفة وكهذا الحال فى الاقتداء
على امام وقد اجاب بعض على هذه الثمرة اولا بالنقض فيما لو نذر الاعم باعطاء
درهم على من يصلى بالصلوة الصحيح فلازم الاعم التفتيش من احوال
المصلى وثانيا بالحل انه عدم التفتيش لكل الفريقين فى امثال ذلك لاجل
الاعتماد على اصالة الصحة هى المسلمة عند الكل فى امورهم فان قلت ان
اصالة الصحة لا يثبت الا الصحة عند الفاعل دون الحامل وفى امثال ذلك لا
ينفع الا الصحة عند الحامل لحصول البرائة له قلت ان اصالة الصحة يثبت
الصحة الواقعية ولولا ذلك لما حل الذبائح ولا لبس الجلود التى فى ايديهم وفى
هذا الجواب مع اصل الثمرة نظر اما اصل الثمرة والظاهر ان ترتب الثمرة بواسطة
صدق الاسم وانت تعلم ان صدق الاسم لا ينفع فى الموضوعات فى ترتب الاحكام
والصدق الاسم لو يلتزم به يلتزم فى الاحكام واما الجواب عن الجواب فنقول
ان غاية ما يثبت باصالة الصحة هى الصحة فى الجملة ولا يثبت بها
الموضوع الواقعى حتى يترتب الاثر من الاحكام وقد يترتب على المثلثة
ثمرات اخرى منها فى الوقف بان قالوا الوقف مسجد وقفه
هو الصلاة فيه فصلى رجل فيه صلوة خالية عن بعض الاجزاء او الشرائط
خلوا لا ينافى فى صدق الاسم فعلى القول بالاعم يحصل القبض بهذه
الصلوة بخلاف القول بالصحيح وفيه ان الصلوة التى يحصل بها
القبض هى الصلوة التى يحصل بها البرائة الذمة
ومثل هذه الصلوة لا يحصل بها البرائة ولا يحصل بها القبض على القولين
ومنها ما قال الفاضل القمى فى القوانين فى حاشيته وهو جواز اكل ذبيحة من صام
او صلى على طريقة الاعم دون الصحيح وفيه ان صام والصلوة فى جواز اكل الذبيحة

بسم الله

فى روايته محمد بن قيس لنا بينه عن الاسلام وهو السبب فى جوار الاكل وغيره من الحلوه والمحوم الطنفسه ومنها ما ذكره بعض وكاد وادى انه لم يستقر فى هذا الثمره احد جهد قال ويظهر الثمره المثلثه فى مسئلة الامر بالشيء يقتضى عن النهى هل يقتضى النهى عن الضد ام لا ولو قلنا بانه يقتضى النهى عن الضد فلا كلام كما لا كلام لو قلنا بانه لا يقتضى واما لو شك فى الاقتضاء وعدم الاقتضاء بواسطة حصول الشك فى مقدمة من مقدماته ورد المفروض ورد امر موسع كامر الصلوه وامر مضيق كقوله ازل النجاسة فى المسجد ولو قلنا بالمذهب الصحيح يكون الصلوة محللة ولا نعلم ان ضد ازالة النجاسة شرط ام لا واما لو قلنا بالاعم نتمسك بالاطلاقات ونقول ان القدر المعلوم المعلوم من التقييد هو ما كان لقرينة عليه وفى مقام عدم القرينة والاصل عدمه متعلق بالاطلاق وفيه ان هذه الثمره متينة الا ان هذه الثمره جزئية من جزئيات الثمره التى قالو بها القوم وهو الاجمال وعدم الاجمال وليس هذه ثمره جديدة المقام الثالث فى تاسيس الاصل هل الاصل مع القائلين بالصحيح او مع القائلين بالاعم او يكون الاصل فى البين والذى يقتضى التحقيق يختلف جريان الاصل بحسب التعبيرات الشرعيه على مذهب الاعم فان قلنا المراد بالاعم هو الذى كان كما يستفاد من كلام الفاضل القمى فالاصل مع الاعم لان الامر دائر بين ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى العام بان يكون كل كلى التام الاجزاء والشرائط والناقص فردا له او يكون اللفظ موضوع لكل من الفردين على سبيل الاشتراك اللفظى او يكون موضوعا لاحدهما وفى الاخر مجاز لقول القائلين بالصحيح ولا ريب ان وضع اللفظ للقدر المشترك اولى لعدم ارتكاب خلاف الاصل الذى لا بد ان يرتكب لو فرضنا غير هذا الفرض واما لو قلنا ان المراد بالاعم هو ان الالفاظ لو حصل الخلط الواضع فيها حين الوضع جميع الاجزاء والشرائط لكن يستعمل فى العرف على الناقص من الاجزاء او الشرائط على سبيل التساهل او على سبيل النقل

[illegible]

بسم الله

فعلى هذا لا ريب ان الاصل مع القرينة الصحيحة لان ملاحظة جميع الاجزاء عند الوضع قد لوحظت والكلام فى النقل او التساهل والاصل عدمهما لكن لا يخفى عليك هذه الاصول التى قد قلنا فى المقام لا دليل على اعتبار واحده منها الا اصالة عدم النقل هى المتفقة عليها عند الكل اما الاستصحاب فقاء المعنى الاولى كما قلنا فى صوره التساهل لا دليل على اعتباره لان ادلة الاستصحاب لا يجرى فى يتبع فى باب الالفاظ والذى يدل هو يعلم اتباعه فى الاحكام الشرعية لا فى باب الالفاظ واما الاصل فى القدر المشترك فهو المحل فيما لو كان القدر المشترك مما كان استعماله مانوسا لا حيظ ما اذا و الاصل فى المقام مفقودة

المقام الرابع فى اقوال المسئلة وادلتها اما الاقوال فى المسئلة فثلثة قول بالصحة مطلقا قول بالاعم مطلقا قول بالتفصيل بين الاجزاء والشرائط وقال فى الاول بالاول وفى الثانى بالثانى وفريق قول اخرايهم كالتفصيل بين الحج وغيره كما يستفاد من كلام الشهيد لكن لبس الاحسن ان يعد مثل هذا قول فى المسئلة وكيف كان والتحقيق فيما بين الاقوال هو القول بالصحيح ولنا على ذلك وجوه من الادلة الاول الوجدان بانا اذا لاحظنا فى احوال الناس واحوال التامرين انهم لو اخترعوا معجونا مركبا من اجزاء واطلق لفظ عليه ليدل على عليه وجدنا انهم لا يقصدون باللفظ الدال عليه الموضوع له الا تمام مرادهم ولا يرضون الزائد والناقص به نعم قد يطلق على الناقص او الزائد من باب التسامح لا ان الموضوع له هو المعنى العام الذى ان يكون كل من الزائد والناقص فردان له واذا كان هذا حال الناس فنقول كذلك حال الشارع لانه له مخترعات واستعملت الالفاظ فيها ولا يقصد الا ما كان مقصوده من المخترع ولو استعمل فى غيره لكان من باب المسامحة الثانى ان المتبادر من الالفاظ المستعملة فى المعانى ليس الا الصحيح والتبادر من اعظم علائم الحقيقة والقول بان المتبادر من الفاظ العبادات ليس الا الافراد الكاملة

النقل ونختلف فى الناهل والاصل بقاء الاصحة المعنى الاولى الذى لا خلاف فيه

المشتملة على جل من المستحبات التي هي زوائد على ما اخترعه الشارع فلا
ينفع النادر مدفوع لان النادر ليس الا لاجل اشتمال هذه الافراد
الكاملة على تمام الاجزاء الواجبة هي حقيقة المخترع لا لها وللزائد من
الاجزاء المستحبة فتم المطلوب. الثالث صحة السلب عن الفرد
التي هي من علائم المجاز في الصلوة التي لا تشتمل على بعض الواجبات
والشرائط كصلوة الناسي الرابع انا بعد ما تتبعنا الاخبار الواردة عنهم ع
رأينا انهم ع علقوا على طبيعة الصلوة خواصا وآثارا [illegible] تنتفي بانتفاء
الصلوة كقولهم ع الصلوة معراج كل مؤمن والصلوة قربان كل تقي
ونحو ذلك ولا ريب ان القرينة على ارادة فرد الصحيح في امثال هذه التراكيب
مفقودة والاصل في اللام للجنس والطبيعة والاستفادة العموم من اللام على
احد الوجهين المعروفين [illegible] ان يستفاد من امثال هذه التراكيب ان طبيعة
الصلوة لابد لها [illegible] اما بان يكون معراج المؤمن او قربان كل تقي
ونحوهما فاذا اوردنا القضية المذكورة الى عكس النقيض يكون قضية الكلية
ان ما ليس كذلك ليس بصلوة اذا عرفت ذلك نعلم ان الصلوة الفاسدة
ليست بصلوة لفقدان صفة الحسن فيها [illegible] الاوامر الواردة في
لا ان الشارع على الطبايع كاقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوهما ولا ريب
ان القرينة على الارادة الصحيحة في امثال ذلك مفقودة واحتمال
القرينة لا يتم مع وجود اصالة عدم القرينة [illegible] الى الخارج
ان الصلوة الفاسدة ليست بمأمور بها وتاديته الشارع مراده بالاطلاق
مع ان فرد من المطلق ليس بمراده يفهم ان الفرد الغير المراد حقيقة ليس
من افراد المطلق لا انه داخل ولكن قيد نظير ذلك لو قال الشارع
لعن الله بني امية ثم رأينا انه ع [illegible] فرد يقول انه من بني امية نفهم ان
هذا الذي [illegible] ليس من افراد الموضوع وبالجملة ان اصالة الاطلاق
لا انه يتمسك بها في مقام شك في الاندراج حتى يدخل الفرد المشكوك

في الافراد الكاملة

احاد

كذلك يتمسك بها لاخراج فرد المشكوك السادس صحة السلب
الذي هو علامة المجاز يستفاد من الاخبار الواردة عنهم ع لانهم ع نفوا
نفوا طبيعة الصلوة وحقيقتها وكذلك الصوم [illegible] النكاح عن الافراد
التي انتفى فيها شرط او جزء كقولهم ع لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا
بولي ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل الى غير ذلك من امثال
هذه التراكيب والتقريب في الاستدلال واضح بعد القول بان
وضع اللاء النافية للجنس لنفي الحقيقة والجنس لا لنفي صفة
من اوصاف الجنس فانتفاء الطبيعة بمجرد فقدان جزء او شرط
لا يصح الا على مذهب الصحيحي دون الاعمي كما لا يخفى وقد اورد
على هذا الاستدلال اولا ان امثال هذه التراكيب قد صارت
حقائق عرفية في نفي الصفات فلا يثبت المطلوب وثانيا لو سلم
عدم صيرورتها كذلك فلا اقل ان ارادة نفي الصفات من
امثال هذه التراكيب من المجازات الراجحة المساوية في نفي الصفات
الغير المنافي للقول بالاعم ولو سلم عدم ذلك ايضا ان امثال هذه التراكيب
من المجملات ولا يعلم ان المراد بها نفي الحقيقة او نفي الصفات الاترى
ان الاصوليين قد ذكروا امثال هذه التراكيب في باب المجمل والمبين
حتى قال بعضهم ان اثبات كون الالفاظ للصحيحة بهذه التراكيب
دوري اذ الارادة بنفي الحقايق من هذه التراكيب موقوفة على القول
بالصحيح واثبات القول بالصحيح بها يستلزم الدور والجواب
ان القول بصيرورة هذه التراكيب حقايق عرفية في نفي الصفات
في غاية البعد الا ترى انهم تكلفوا في وجود مثال الحقيقة عرفية ولم يجدوا الا
لفظ الدابة ومع ما ذكر هذا المورد له وجود ما كثيرة في الفاظ الكتاب والسنة
واما دعوى انصراف تلك في نفي الصفات ينتج خلاف ما ادعاه اذ
انصراف نحو الصلوة والصوم الى الصحيح منهما دون الفاسد

معلوم ومع ذلك الانصراف من تلك الالفاظ فلابد ان يكون الانصراف
من امثال هذه التراكيب هو نفي الحقيقة المناسب لهذه الالفاظ
واما نحو دعوى الاجمال فغير معلوم اذ على القول بالصحيح لا اجمال فيها
وقد اورد على هذا الدليل ايضا بان اثبات كون الالفاظ موضوعة للصحيحة
بهذا اثبات اللغة بالترجيح العقلي والاستحسان وهو غير صحيح اذ اثبات
بالطرق المعهودة عندهم لا بالاستحسان بان يقال اثبات كون الالفاظ موضوعة
للصحيحة للمعاني الصحيحة ان وضع الالفاظ لنفي الجنس والحقيقة فلو قلنا
ان الالفاظ موضوعة للاعم فلا بد من ارتكاب المجاز في نحو هذه
التراكيب التي نفي الاسم بمجرد فقدان جزء او شرط فيحمل اللفظ
على حقيقتها بخلاف لو قلنا بالصحيح فيحمل اللفظ على حقيقتها
ممكن وهذا اولى من ارتكاب المجاز فيثبت القول بالصحيح
وفيه ان ما ذكرنا من الاستدلال ليس من باب اثبات اللغة
بالاستحسان بل اثباتها باحد الطرق المقررة وهو صحة السلب
التي اثبات اللغة بها لا شبهة يعترضها الا ان الشارع نفى الاسم
عن الماهية التي فقدت جزء منها او شرطا بل نقول ان اكثر الادلة الا نفيه
مرجعها اما الى صحة السلب او الى التبادر وان قلت ان وظيفة
الشارع ليس الا بيان الاحكام ونفي الاسم وتحديدها ليس من وظيفة
فكيف يقال ان الشارع في مقام بيان نفي الاسم عن ماهية فقدت شرطا منها
او جزء قلت اولا نمنع من عدم وظيفة شأن الشارع من امثال ذلك
صحيح بناء على العرف ويترتب عليه احكام كثيرة كباب عدم الحنث
والغاسي والاستحاضة وثانيا لها مع انا نمنع من عدم مثل ذلك
في كلمات الشارع ونقول اخيرا ان الشارع وان لم يكن وظيفته امثال
ذلك بل وظيفته بيان الاحكام لكن الشارع يبين لنا علم في
هذه التراكيب ونكشف منها صحة السلب

والحاصل ان هذه ما ذكرنا بعض الادلة الدالة على اثبات القول بالصحيح
والعمدة هو استقراء حال الواضعين في الاوضاع ونعبره بالوجدان ثم التبادر
وصحة السلب والبواقي يرجع الى هذه لكن ذلك كله في الاجزاء وان كان
القوم لم يفرقوا بهذه الادلة بين الاجزاء والشرائط واما نحن نقول اما
الاجزاء قد عرفت بحسب الفائدة ان القول بالصحيح فيها محكم واما الشرائط
ففيها وجهان من ان العمدة في اثبات الاجزاء القول بالصحة هو التبادر
والوجدان وصحة السلب ولا ريب ان احوال الواضعين بعد ما استقرينا
وجدنا انهم لم يدخلوا الشرائط في الاوضاع الا ترى الطبيب لو ركب
معجونا وسمى باسم لو اخطر المريض لقال ان شرط شربه ذلك وقت
البكرة وتخليته المعدة وعدم اكل غذاء الفلاني ونحو ذلك ومثل ذلك
الاستقراء التبادر وصحة عدم صحة السلب ومن ان مفاد تلك
الادلة المذكورة عامة خصوص نفي الاسم عن العاري من الشرائط
في كلام المعصوم كما عرفت لكن التحقيق كما عليه عدم التفرقة
بين الاجزاء والشرائط لان الماهيات المجعولة عند الشارع ليس على
حد سائر الماهيات لان الغرض فيها هو التعبد واداء الشكر ولذا يكون
جميع الاجزاء والشرائط داخلة فيها مع ان اغلب مجعولات الشارع
ليست كاجزاء كسائر المركبات المجعولة عند العرف فتأمل
واما حجة القائلين بالاعم وجوه كلها مدخولة منها ان الفاظ العبادات
قد تستعمل في الصحيح وقد تستعمل في الفاسد والاصل ان يكون حقيقة في معنى عام
الذي يكون كل من الفردين فردا له فرارا عن المجاز والاشتراك وفيه ان تقديم
الاشتراك المعنوي على الاشتراك والحقيقة والمجاز فيما لو كان استعمال
اللفظ في معنى العام مأنوسا واني لك بذلك ومنها ان الفاظ العبادات
قد تنقسم الى الصحيح والفاسد والاصل في التقسيم ان يكون اللفظ حقيقة

فى المقسم وفيه ان صحة التقسيم ليست من علائم الوضع الا ترى قد تقسم الى ما ليس اللفظ فيه حقيقة جزما كقولهم الماء اما ماء مطلق او مضاف ومنها صحة التقييد كقولهم صليت صلوة صحيحة او فاسدة ولا يكون الا بوضع اللفظ فى معنى العام وفيه ان هذه ايضا ليست من علائم لما انا ان مجرد الاستعمال لو تمسك به ليس من علائم الوضع ومنها حسن الاستفهام بان يحسن الاستفهام بان فعلت الصلوة الصحيحة ام لا ولا يحسن الا ان يكون اللفظ حقيقة فى المعنى العام وفيه ان الاستفهام يحسن فيما لو كان فيه احتمال سواء كان اشتراك اللفظ مشتركا معنويا او لفظيا او حقيقة ومجازا مع ان ذلك لم يكن من علائم الوضع ومنها وهو العمدة لهم فى مقام التمسك التبادر بان يتبادر من الفاظ الاعم من الصحيح والفاسد الا ترى ان المخبر عن المصلى لا يعلم ان صلوته صحيحة او فاسدة مشتملة على الشرائط ام لا لو سئله عن حاله لقال انه يصلى وليس ذلك الا بوضعها للاعم ولا يتفتش عن حال المصلى لو راه يصلى فيعتبر عليه ما يعهده من دون تجسس وفيه ان التبادر ممنوع بل بالعكس الا ترى لو قال الرجل صليت المغرب او توضأت او اغتسلت او الصلوة عمود الدين ونحوها لا يتبادر منها الا الصحيح واما التمسك بجواز الاخبار من دون علم له بالصحة والفساد وفيه ان اخبار المخبر ليس الا باعتبار اعتقاده ان ما اتى المصلى مطابق للواقع فالاخبار على اعتقاده كما ان فى صورة عدم التجسس لا يكتفى باصالة الصحة وظاهر حال المسلم وبالجملة لو خليت النفس وطبعه يعترف بان التبادر من الالفاظ ليس الا الصحيح ومنها عدم صحة سلب الاسم عن الصلوة التى فقدت شرطا منها او جزء وفيه ان الصلوة التى فقدت اكثر اجزائها وشرائطها كيف يمكن القول بعدم صحة سلب الصلوة عنه وان هذا الا اعتساف

ومنها صحة الاستثناء مطردا كقولهم الصلوة تحقق الدم الا الفاسدة واطراده دليل على كونها اسم للاعم وفيه اولا نمنع الاطراد وثانيا لو سلم نمنع كون صحة الاستثناء دليلا على الحقيقة ومن علائم الوضع ومنها ما ذكره الفاضل القمى فى القوانين وقال قد اتفق الفقهاء على ان زيادة الاركان موجبة لبطلان الصلوة عمدا وسهوا وصرحوا بان زيادة الركوع عمدا لا يكون الا عصيانا ومع كون هذا هو المبطل يسمى بالركوع ولا يصح هذه التسمية الا على القول بالاعم وفيه اولا ان هذا خارج عن محل النزاع لان محل النزاع فى الفاظ العبادات التى قد استعملها الشارع فى المعانى الشرعية ومثل الركوع والسجود باق على معانيها اللغوية وثانيا ان تسمية هذا بالركوع لاجل ان هذه الهيئة مطابقة للهيئة التى هو الفرد الواقعية ومنها ما ذكره فيه ايضا وقال لو قلنا يكون الالفاظ اسامى للصحيحة للزم القول بالف ماهية للصلوة لان الصلوة صحتها ليست امر واحد بل تختلف باختلاف الاوقات والمكلفين بخلاف لو قلنا بالاعم لان هذه احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة وفيه نلتزم بهذا اللزوم ولا استبعاد وثانيا نمنع ذلك ونقول ان الصحيح هو امر واحد كالحسن او المطلوب او مبرء للذمة والمختلفات فى الخارج افراد له وثالثا لنا تحصيل علم الغير عن تحصيل عنوان عام للصحيح حتى يكون المختلفات فى الخارج افراد له الا انا نقول ان الصحة منتزع على عنوان ان جعل ما ذكره تاييدا او دليلا للقول بالاعم منوطا على فهم المراد والمقصود بالاعم بحيث ان يكون كل من الصحيح والفاسد فردا له وقد عرفت سابقا ان العرف يحصل ذلك او ما ذكره وبعض اخر للصحيح بالمراد بالاعم غير تام ومنها ما ذكره ايضا فى القوانين وقال ومما يدل على مذهب الاعم قولهم دعى الصلوة فى ايام اقرائك ووجه الاستدلال ان الصلوة التى نهى الشارع فى ايام الاقراء اما ان يكون المراد بها هو الصلوة الصحيحة فهو فاسد لانه يثبت

قول ابي حنيفة القائل بعدم دلالة النهي على الفساد بل يدل على الصحة
واما ان يكون المراد بها الفائدة لفقدان الشرط وهو خلو الحيض ولا ريب
ان هذا لا يصح الا على مذهب الاعم وفيه اولا ان النهي في الخبر ليس للطلب
بل للارشاد كما قيل فح لا يدل على الفساد وثانيا نقول ان المراد بها
مطلوب الله نعم كان الشارع نهى عن اتيان مطلوب الله في حال القرء
لامكان اتيان المطلوب في هذه الحال ولا يكون المراد ما ظهر هو النهي عن
اتيان ما هو صلوة في غير هذه الحال ~~اتيانها~~ في ايام الاقراء
ومنها ما ذكره ايضا في القوانين لاثبات قول الاعم وهو ما رواه الكليني
في الموثق كالصحيح لابان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر ع
قال بني الاسلام على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية
ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني
يعني الولاية ووجه الاستدلال ان عبادة من ترك الولاية فاسدة
مع اطلاق ~~العبادة~~ على اسم العبادة على عباداتهم ولا يصح هذا الا
على مذهب الاعم وفيه ان ما بني الاسلام عليه ليس الا الخمسة الصحيحة لا ريب
فيه فاخذ الناس باربع منها ليس الا الاربع الصحاح التي بني الاسلام عليها وعلى
غيرها ح فالمراد بالاخذ اما الاعتقاد او الاهتمام في مقام العمل فلا يثبت مدعى
المستدل بل على مذهب الصحيح ادل فتامل ومنها ما ذكره فيه ايضا قال لو قلنا
بالصحيح لزم التفتيش عن حال المصلي لو نذر ناذر بان يعطي درهما على من
يصلي وهذا خلاف الطريقة المستقرة بل يعطي الدرهم على المصلي من دون تفتيش
ولا يصح هذا الا على مذهب الاعم وفيه ان عدم التفتيش واعطاء
الناذر وحصول البراءة له من دون تفتيش لاجل ان نذره تعلق على من
اعطاء درهم على من راى انه ياتي فعلا في مقام الاطاعة ولا يحتاج
الى احراز صحة الواقعية نظير حصول قبض المسجد بمجرد من صلى فيه صلوة
لا يعلم صحة صلوته وقد مر بعض الكلام فيه في مقام الثمرة فراجع

ومنها ما ذكره ايضا في القوانين وهو ان الفقهاء قد اطبقوا على صحة النذر لو نذر
الناذر على ان لا يصلي في الحمام ولزوم الحنث لو فعل الصلوة في الحمام وهذا
النذر كما لو قلنا بالمذهب الصحيح يستلزم من وجوده عدمه وتوضيح ذلك
ان متعلق النذر وهو الصلوة موضوع للصحيح بناء على هذا المذهب وجعلها
~~متعلقه~~ متعلق ~~النذر~~ النذر يكونه منهيا عنه لنذره ان لا يفعلها وهو يستلزم
فساد الصلوة لو فعل وكونها فاسدة يستلزم لعدم صلاحيتها متعلق للنذر
لاشتراط الرجحان في متعلقه وبالجملة فيلزم على مذهب الصحيحي من وجود
النذر عدمه وهو مح وفيه اولا بالنقض بانه لو نذر الاعمي ان لا يصلي
صلوة صحيحة في الحمام فما هو جوابهم فهو جوابنا وثانيا ان متعلق النذر لا بد
ان يكون صحيحا حال النذر ولا ينافي لحوق الفساد بعد ذلك ومنها
ما ذكره بعض اخر وهو ان الالفاظ لو كانت موضوعة للصحيحة لما كان
فائدة في تعلق الاوامر بها لان معانيها لا يكون ح الا صحيحة ومامورا بها
فاي فائدة في توجه الامر وفيه ان الطلب من الوجوب والندب
لا يستفاد الا من الاوامر فقبل تعلق الطلب بها ليس مفادها الا ان
مفهومها هو الصحيح الجامع للشرائط اما ان المفهوم مطلوب للشارع
على سبيل الوجوب فلا ومنها انهم قالوا ان ~~بحث~~ المسئلة ~~...~~ اجتماع الامر والنهي
~~ومسئلة النهي في العبادات موجب للفساد~~ فيما ان يكون
بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه فعلى القول بعدم جواز اجتماع الامر
والنهي لا يمكن تصوير مورد يجتمع الامر والنهي فيه على مذهب الصحيحي
لعدم تصوير المامور به الصحيح فالنزاع في هذه المسئلة لا يتصور الا
على مذهب الاعمي وفيه ان من قال ان الفاظ العبادات موضوعة
للصحيح في مقام التعريف والتخلية ولا يقول به حتى في مورد ينهى به
الامر والنهي فيه ومنها لو قلنا بان الالفاظ موضوعة للصحيح لما كان تفرقة
بين الاجزاء والشرائط لان كل منها معتبر في مفهوم الصحيح اذ الصحيح

عبارة عن ذات اجزاء وشرائط وفيه ان التفرقة بين الشرط والجزء واضحة
اذ الجزء عبارة عن ما اعتبر في حد الشيء والشرط ما اعتبر فيه لا بان يكون نفس
الشرط داخلة في مفهوم الشيء بل ان يكون الشرط خارجا والتقييد داخلا
ومنها قد ورد في جل من الاخبار الامر باعادة العبادة في ما اذا ترك جزء منها
او شرط عمدا او الركن منها سهوا ايضا وليس المراد بالاعادة الا اتيان الفعل ثانيا
بمثل ما اتاه اولا ولو كان الاول فاسدا ما اطلاق العبادة عليه لا يصح الا على مذهب
القائلين بالاعم ولو كان صحيحا لا معنى للامر بالاعادة فيكشف
من الامر بالاعادة ان الالفاظ موضوعة للاعم والا لما اطلق وفيه اولا ان هذا
اطلاق والاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز وليس من علائم الوضع وثانيا
انا نكشف من الامر بالاعادة بعدم اطلاق العبادة الا على عبادة صحيحة وح
يكون هذه الاوامر شواهد على مذهب الصحيحي بيان ذلك ان الاعادة
ليس المراد بها الا اتيان الفعل ثانيا بمثل ما اتاه اولا ولو كان الاول فاسدا
للزم على المعيد اتيان الفعل ثانيا على جهة الفساد والا لما صدق المماثلة
ومثل اتيان الفاسد نعلم عدم مراد الشارع بل بد ان يكون فعل الاول صحيح
وثالثا قد عرفت معنى الاعادة ونقول ان عزم المكلف في السابق
واشتغاله ليس الا بالعمل الصحيح فبعد طرو الفساد امر الشارع
باتيان ما عزم واشتغله في السابق وليس هو الا الصحيح ومن هنا نعلم معنى
الاعادة فاين اطلاق العبادة على عبادة الفاسدة وبالجملة هذه بعض
ادلة الاعمي والعمدة لهم في الادلة التبادر وعدم صحة السلب كما
ان عمدة ادلة الصحيحي التبادر وصحة السلب عن الفاسد والظاهر ان
الاشتباه قد حصل في المقربات بان صلوة الخالية عن الطمأنينة صلوة ام لا
او الفاقد التي صلوتها صلوة ام لا والاعمي على الاول والصحيحي على الثاني والا
ان الكبرى لا شبهة فيها اذ لم يقل بان مطلوب الله هو الفاسد وعدم والكل يقولون
بان مطلوبه هو الصحيح الا ان في الخارج قد وقع النزاع في الصلوة التي

نقص بعض الاجزاء او الشرائط فيها فقال الاعمي ان هذا هو مطلوب الله والصحيحي
يقول ان المطلوب غيره وليس هذا مطلوب او ما سمعت صلوة
التي فعلها النسيان وكان سائره على الميتة وموضع نحو عذرة الكلب
ولهذا والحنفية يعتقد بصحة مثل هذا الصلوة ولاجل هذا الاشتباه قد ادعى التبادر
كل الفريقين وصحة السلب فرقة وعدم صحة السلب فرقة اخرى فتامل
وينبغي التنبيه على امرين الاول قد عرفت فيما ذكرنا سابقا ان النزاع
الفريقين لا يجري في المعاملات لان توجه النزاع منوط بتصرف الشارع
في الفاظها بالنقل او معانيها بان جعلها مركبة والشارع لم
يتصرف فيها اصلا ولذا يقال بل هو المعروف ان يرجع في فهم المعاملات
الى العرف واللغة وما اعتبره الشارع فيها ليس جزء المفهوم بل شرط خارج
اعتبر في المفهوم فما هو معلوم نعمل به ولو وقع الشك في شرطية شيء نعمل
بالاصول فان قلت لو نقل الشارع الفاظ المعاملات الى معانيها الشرعية
لتوجه النزاع المعروف فيها ولظهرت الثمرة المثلثة وهي الاجمال والبيان
فيها واما لو قلنا بعدم النقل فيها ولا ريب ان مراد الشارع من هذه الالفاظ ليس
هو العام الذي هو مدلوله اللغوي بل لا بد مراده خاص من هذه الالفاظ مثل
نعلم ان مراد الشارع من لفظ البيع ليس مطلق الانتقال كيف ما اتفق
بل مراده انتقال خاص فح سواء قلنا بنقل هذه الالفاظ وعدم نقلها لا
يتفاوت مراد الشارع فكيف يتوجه النزاع المعروف على الاول
دون الثاني مع عدم التفاوت في مراد الشارع مع انك قلت ان هذا
النزاع يجري في الفاظ التي استعملها الشارع في معان مجازا ولا ريب ان
ارادة معان خاصة من الفاظ المعاملات مجاز بالنسبة الى المعنى اللغوي
قلت فرق بين النقل وعدمه لانا لو قلنا بالنقل فمستعمل فيه اللفظ
ليس الا مراد الشارع والحكم متوجه اليه فهذا مجمل عند الصحيحي دون الاعمي

بسم الله

٣٢ واما لو قلنا بعدم النقل فمستعمل فيه اللفظ ليس الا هو عنوان عام متوجه الحكم اليه
ولكن قد علمنا مراد الشارع بالخارج ليس هذا العنوان بطريق العموم وما علم في الخارج
نعتبره وما لم يعلم نتمسك بالاصل لعدم ثبوت ازيد من ذلك

يق للرجل وينسب اليه بواسطة الزاولة لبيع التمر فالمادة في معناها الحقيقي
والنسبة باعتبار امر اخر نظير الصفة باعتبار المتعلق الموصوف
المقام الثاني في تحرير محل النزاع وتحرير النزاع في جهات الاولى
هل النزاع يختص بالمشتقات ام يجري في الجوامد ايضا ظاهر من عنون
المسئلة خصوصا بعض ادلتهم في اشتراط البقاء بان يق ان تحقق
المبدء شرط في صحة الاطلاق تق ولا كالجوامد بعينها فلا يق للهواء المنقلب
عن الماء هو ماء حقيقة يستفاد منه عدم جريان النزاع في الجوامد
لكن يستفاد من كلام جمع كثير من الفقهاء كالعلامة وولده في الايضاح
وغيرهما في مسئلة من كان له زوجتان كبيرتان وزوجة صغيرة جريان
النزاع في الجوامد ايضا لانهم يقولون لو ارضعت احدى الكبيرتين الصغيرة
حرمتا عليه ثم بعد ذلك لو ارضعت الكبيرة الاخرى الصغيرة فبعضهم
كالفخر في الايضاح يقول بحرمة تلك الكبيرة ايضا قال واما المرضعة
الاخيرة ففي تحريمها خلاف فاختار والدي المص وابن ادريس
تحريمها لان هذه يصدق عليها ام زوجته لانه لا يشترط في المشتق
بقاء المعنى المشتق منه فكذا هنا انتهى لكن التحقيق عدم جريان
النزاع في الجوامد الا ترى ان هؤلاء الفقهاء لا يتمسكون بامثال
ذلك في ساير المقامات كان كان يكون المال الصعد لزيد فبعد
الانتقال منه لم يقل احد بعدم جواز التصرف في هذا المال لانه مال
زيد بناء على عدم اشتراط بقاء المبدء ولعل حكمهم في المسئلة المذكورة
لفهمهم تعلق الحكم في مثل المسئلة على الموضوع الذي يسبب الى الفرد واستفادة
النسبة في مثل ذلك الجوامد توجب الى حكمهم بذلك لا ان الجوامد

يجري عليه النزاع كالمشتقات وان لم يستفيد النسبة منها وهذا في غاية البعد
عن محل امثال هؤلاء الاعيان افلا ترى ان جمع من المحققين من
الاصولي وغيره قالوا بعدم جريان النزاع المذكور في المشتقات الا على
مذهب من قال ان المشتقات مداليلها مركبات ماخوذ فيها النسبة
ولو قلنا بعدم التركيب ونختار البساطة كما هو الحق عند هؤلاء
لم يجري النزاع فيها لان حالها حال الجوامد فما دام باق فعلا ملك
الصفة يصدق والا فلا كالماء ما دام لم ينقلب بالهواء يصدق
الماء على الجسم فبعد الانقلاب لا يصدق واذا انتهى الكلام الى
هنا فلا باس ان نحقق المسئلة حتى يظهر الحال فنقول قد ذهب
جماعة كالمحقق الشريف وجمع اخر على ان معنى المشتق بسيط ولم
يوخذ النسبة في مفهومه مثلا ان الضارب ليس معناه ذات ثبت
له الضرب بل معناه وجه من وجوه الذات وعنوان من عناوينه مثلا
ان زيد له وجوه وعناوين بعضها حالات ويعبر عن كل حالة بلفظ
ويعبر عن حالة المتضرر به بضارب لا ان الضارب يدل على الذات
مضافا الى الصفة ايضا والدليل على ذالك ان الذات لو اخذت
في مفهوم المشتق بان يقال الناطق الذي هو فصل للانسان عبارة
عن ذات ثبت له النطق لا يخ اما ان يعتبر مفهوم الذات في
الناطق واما مصداقها فعلى الاول لا ريب ان مفهوم الذات عرضي
عام للانسان كالمشي فكيف يعتبر في الفصل الذي هو مقوم ذات الانسان
ما هو عرضي له ما فيلزم دخول العرضي في الفصل وعلى الثاني يلزم
انقلاب القضية الامكانية بالضرورية لان مصداق الذات
اذا اعتبر في مفهوم الصفة التي هي محمول في مثل الانسان ناطق

يكون الصفة عين الموضوع واثبات الشي لنفسه ضروري مع ان امثال
ان امثال هذه القضية مكيفة بكيفية الامكان لا الضرورة مضافا الى
ذالك عدم صحة الحمل ح لان المحمول لا بد ان يكون اعم من الموضوع لا
نفسه والحاصل ان المشتق ليس الا امر بسيط وليس الفرق بينه وبين
مبدئه الا من جهة لا بشرط وبشرط لا ولاجل ان المشتق لا بشرط
قابل للحمل دون المبدء وحالهما حال بعض الاجزاء الانسان فبعض منها
يصح الحمل عليه كالجسم وبعض وبعضها لا يصح كالبدن لان الاول
لا بشرط والثاني بشرط لا وفي هذا الاستدلال نظر لان المتبع
في مباحث الالفاظ ليس الا فهم العرف لا التحقيق والتدقيق
والعرف في امثال المشتقات يفهم الذات ايضا مضافا الى الصفة
مع ان لنا نختار الشق الاول مما استدل المستدل ونقول بعدم
لزوم دخول العرض العام في الفصل لان ما هو الفصل على تقدير التركيب
ليس الا الصفة وهي النطق لا الذات مع الصفة حتى يرد ما ذكره
وبالجملة ان الناطق الذي هو عبارة عن ذات ثبت له النطق ليس
الفصل الا بعض مدلوله وهو النطق لا تمام المدلول وجعل بعض مدلوله
فصلا كما قاله المنطقيون لا يدل على ان وضعه له ايضا مع امكان ان نختار
الشق الثاني ونقول ان الصفة عبارة عن ذات مقيده بالوصف
واثبات مثل ذالك لا يكون ضروريا لجواز ان يكون القيد ثبوته
غير ضروري واما قوله ان الفرق بين المشتق ومبدئه ليس الا من
جهة اللابشرطية وبشرط لا فمدفوع لان الفرق بينهما كثير من غير هذه
الجهة وهو ان المشتق بناء على القول بالبساطة امر منتزع من
الذات وحال من حالاته وليس كذالك المصدر ولذا يصح
الحمل دونه وقد يستدل لاثبات القول بان المشتقات

بسم الله

مفهومها بسيطة بوجوه اخر منها التبادر لان المتبادر من المشتقات
ليس الا عنوان من عناوين الذات و حال من حالاته من غير اعتبار الذات
فيها اصلا وفيه ان التبادر لو سلم فاطلاقي لا يثبت به الوضع
و منها لو عبرنا المشتقات بلغات اخرى نعبر بالفاظ لا تدل على ان
الذات ايضا جزء معانيها كا يق كاتب في الفارسية نويسنده
و ضارب زننده و نحوها وفيه نظر واضح واما القائلون بان
المشتق مفهومه مركب مستدلون بوجوه ثلثة الاول التبادر
والثاني تصريحات النحاة و جمع كثير من الاصوليين بان المشتق
عبارة عن من قام به المبدء والثالث لزوم التجريد الصفات
عن الذات في هذه المشتقات وهو بعيد وفي هذه الوجوه كلها
نظر لان عمدة الادلة تصريحات القوم وهو لا يدل على المدعى
لان تعبير المشتق في السنتهم وكلماتهم بما يدل على اعتبار الذات
في مفهوم المشتق انما هو لتعليم المبتدئين لا غير ولذا يعبر بهذه التعبير
وقد يفرق في اعتبار الذات في مفهوم المشتق وعدمه بين ان يقع
المشتق محكوما عليه وبين ان يقع محكوما به فيعتبر على الاول دون الثاني
لعدم معقولية الاول ان يكون امرا بسيطا وجعله وجها من وجوه الذات الكـ
ان نقول ان الحكم المترتب في السرقة والزنا في اثنيهما مترتب على
السارق والزاني الذين هما وجه من وجوه الذات والظاهر ان
هذا قول فصل لان من اعتبر الذات في مفهوم المشتق لا يفرق بينهما
وكذا من قال بالعدم وعدم معلومية ترتب الاحكام على العنوان
هو قرينة على اعتبار الذات فيه بناء على ما هو القول بالبساطة
وبالجملة ان ادلة الطرفين كلها مخدوشة وان نسب
القول بالبساطة على المحققين يستفاد من هذه النسبة ان القول

بسم الله

بالتركيب لغير المحققين وكيف كان سواء قلنا بالتركيب في
المشتقات ام لا يجري النزاع المعنونة في المشتقات لان النزاع في
المسئلة في ان صدق المشتقات هل يشترطه التلبس ام ان الناصر لا يصدق
على الذات ما لم يتلبس فعلا بالنصر او يكفي التحقق في صدقها مثلا
صدق الناصر على الذات يكفي نصره في وقت واذا كان النزاع في هذه
الجهة لم يتفاوت النزاع على القول بالتركيب وعدمه ولم يجري
النزاع في الجوامد غير المشتقات لانها اسام مثبتة للاعيان الخارجية
جماد ام بالفعل يصدق والا فلا وبعبارة ليست حال من الاحوال
والفرق بين المشتق مع القول بعدم التركيب وبينها واضح جلي
ثم اعلم ان النزاع في المسئلة بناء على ما ذكرنا لا يتفاوت بين ان يكون
مبدء المشتقات ملكة اولا كي لا يتفاوت النزاع على القول
باشتراط التلبس في صدق المشتق بين ان يكون التلبس شأني
و فعلي مثلا يق على زيد انه ناصر لعمرو سواء كان فعلا يشتغل احداثه ام
لا بل لو اجتمع احداثه عليه لنصره الثانية من تحرير محل النزاع هل
النزاع يجري في جميع المشتقات او بعضها والظاهر ان النزاع
لا يجري في جميع المشتقات لان مثل الماضي والمضارع خارجان عن
محل النزاع اذ لا يشترط احد بقاء المبدء فعلا فيهما في حال النطق بل يشترط
في الماضي ثبوت المبدء للفاعل في زمان الماضي وفي المستقبل
ثبوته له فيه وكذلك لا نزاع على الظاهر في اسم الزمان والمكان
لاشتراطهم في اطلاقهما ثبوت المبدء فعلا في الزمان والمكان
واما اسم الالة فعدم جريان النزاع فيها جهته خفاء واما اسم المفعول
فقد يق بعدم النزاع فيه ايضا اذ يشترط في اطلاقه وقوع المبدء

بسم الله

فعلا لكن قد يستفاد من ذكرهم في بيان الثمرات بالاء المتحمى والمنمس خلاف ذلك فح يكون النزاع في مسئلة المشتق في الجمر الحائل ولمقتول وصفة المشبهة ونحوها ثم بعد ماعرفت ان النزاع ليس في جميع المشتقات فاعلم ان المشتق الذى يكون محل للنزاع قد يستعمل في الماضى وقد يستعمل في المستقبل وقد يستعمل في الحال واما لو استعمل فيما انقضى عنه المبدء فصور استعماله يتصور بوجوه ستة الاول يستعمل فيما انقضى في الذات التى تنقضى عنه المبدء باعتبار احد الزمان المفروضه والثانى باعتبار علاقة الكون والثالث باعتبار قرب زمان الماضى والرابع بالادعاء كانك تدعى ان الماضى بالامس هو الضارب الان والخامس بجعل زمان الحضر قيد للمشتق بان يق زيد ضارب انه ضارب الامس كما يق ان زيد ناجح السنة اوهذا الشهر ومثل هذه الاستعمالات التى يستعمل المشتق الذى ينقضى عنه المبدء واما استعماله في الحال [illegible] يتصور بوجوه ~~اربعة الان استعماله [illegible] المشتق [illegible] الاستعمال الثانى في الماضى والمستقبل كل يجرى يكون في المشتق [illegible] الحال~~ ثم قد اضطربت اراء العلماء في المراد بالحال هل المراد بها حال النطق ويعتبر المضى والاستقبال بالنسبة اليه او يكون المراد بها حال النسبة والذى يستفاد من كلام الفاضل التفتزانى وجمع اخر ان المراد بالحال حال النطق لانه قال ان تلبس المبدء بالذات بالمبدء في حال النطق حقيقة وفي الاستقبال مجاز اتفاقا وفي الماضى وجهان لكن ذلك بعيد في غاية البعد للزوم تكثير المجاز في اطلاقات المشتق لان استعماله في المضى والاستقبال بالنسبة الى حال النطق في غاية

الكثرة الا ترى ان اهل العرف كثيرا ما يق بمثل ان زيدا كان عالما اويكون عالما اوكان تاجرا او يكون تاجرا ونحوهما في ساير التراكيب واستعماله في حال النطق بالنسبة الى المضى والاستقبال ليس الا كشعرة بيضاء في بقرة سوداء وتصرح جماعة من مشكوسيس الفن بان المراد بالحال ليس حال النطق لما قال بعضهم في المسئلة اطلاق المشتق على من باشر المبدء حقيقة اتفاقا وعلى من سيباشر مجاز اتفاقا وعلى من انقضى عنه المبدء وجهان وما هو الحق في المقام ان يق ان المراد بالحال حال النسبة والمضى والاستقبال يلاحظ بالنسبة اليها بان يق لو نسب المشتق على ذات مطلقا سواء قلنا ان مفهوم المشتق بسيط او مركب اما ان ينسب الى الذات باعتبار التلبس الذات بالمبدء في زمان النسبة كان يق زيد كان قائما بالامس والغرض انه كان قائما واما ان ينسب الى الذات في زمان باعتبار التلبس الذات بالمبدء قبل هذا الزمان كان يق في المثال المذكور باعتبار الامس امس الامس واما باعتبار بعد هذا الزمان النسبة كان ينسب في المثال المذكور في زمان المضى باعتبار وجود المبدء فيه في زمان الاستقبال والاول حقيقة اتفاقا ومجازية الثالث والثانى محل الكلام بين القوم ولا يتوهم من هذه الكلمات انا نقول باعتبار الزمان في مفهوم المشتق حتى يكون ما ذكرنا منافيا لمقالة النحويين الذين قالوا بان المشتقات معراة من الزمان والزمان ليس ماخوذ في مفهومه كما توهم بعض التنافى بين قول الاصوليين والنحويين في اعتبار الزمان ثم قال بان من قال بان الزمان ليس ماخوذ في مفهوم المشتق باعتبار الوضع واللغة ولا ينافى اعتبار ذلك باعتبار القيد كما يتراءى من كلمات الاصوليين

بالحال حال النطق لعل اريد حال الماضيه البعرية ان اطلاق في كالمفرد حال التبادر حال النطق

[illegible] ومن قال بكونه حقيقة في الحال فقط بلا ترديد يقول ان المراد به ليس معنى العام بل هو تحقق

لان الزمان الذی یری فی المشتق ویقول الاصولی فیه لیس الزمان الذی اخذ
قیدا او جزء فی مفهوم المشتق بل الزمان الذی قالوا هو الزمان الذی وقوع
الفعل فیه لابد منه ولا یمکن ان یقع بدونه لان وقوع الاشیاء لا
بد فی زمان وهذا هو المراد بالزمان لا الزمان الذی اخذ قیدا او جزء فلا یکون
التناقض بین مقالة الاصولی والنحوی بل قد یتخیل ان التناقض
بین کلمات النحاة لانهم فی مقام تعریف الاسم یذکرون تعریفا یستفاد
منه عدم دلالة الاسم علی الزمان اصلا ثم یذکرون فی باب اسم الفاعل ان اسم
الفاعل لو کان بمعنی الحال والاستقبال یعمل النصب ولو کان بمعنی
الماضی لا یعمل النصب وهذا الکلام یدل بدلالة الاسم علی الزمان وقد
یوجه بوجوهات منها ما نقلنا سابقا ومنها ان عدم دلالة الاسم علی الزمان
بواسطة وضع الاول وهذه الدلالة علی وضع الثانی فلا منافات والتحقیق
فی رفع التناقض هو ما ذکرنا ان الزمان الذی قالوا بعدم دلالة الاسم علیه الصرف
هو الزمان الذی اخذ فی مفهوم الاسم اما قیدا او جزء وهذا الزمان الذی قالوا
فی اسم الفاعل هو الزمان الذی لابد للمنتسب منه ولا یقع النسبة بدونه وهذا لا یعتبر
فی المفهوم لا جزء ولا قیدا والحاصل قد عرفت مما ذکرنا ان النزاع الواقع
فی المسئلة فی استعمال المشتق فی قدر المشترک بین الماضی والحال
هو عبارة عمن تحقق منه المبدء سواء تلبس ایضا ام لا فرقة تقول بوضعه
لهذا المعنی العام فیکون المشتق مشترکا بین الحال والماضی وفرقة
یقول بوضعه لمعنی الخاص وهو الحال بعبارة اخری من الحاصل هل اللفظ
موضوع للقدر المشترک او یکون اللفظ حقیقة ومجازا فالامر دایر
بین الحقیقة والمجاز وبین القدر المشترک المقام الثالث
فی تاسیس الاصل هل الاصل یکون فی المسئلة ام لا فعلی فرض کون
وجود الاصل هل یکون مع العام او الخاص فنقول ان الاصول

المتداولة فی الالسنة اما ان یکون عملیة واما لفظیة واما الاصول العملیة
التی یمکن القول بجریانها فی المسئلة لیست الا بعض منها وهو الاستصحاب
بناء علی القول بان اخبار لا تنقض لا تثبت بها الاحکام الکلیة وثبتت
بها الاوضاع کما ظنه الشرقی فی المناهج ولکن الاستصحاب علی فرض جریانه
معارض بالمثل لانا نعلم ان المشتق فی اللغة معنی ولکن لا نعلم ان هذا
المعنی الذی وضع له اللفظ معنی عام او خاص فلو قیل هو العام فنقول
الاصل عدم ذلک ولو قیل هو الخاص فنقول الاصل عدم وضعه لذلک فی
وکل من الاصلین بین العدمین معارض بالمثل فی المقام فلا علی اثبات
المعنی الحقیقی بیع واما الاصول اللفظیة لیست فی المقام الا ما قیل
بان اللفظ اذا دار بین کونه وضعه للقدر المشترک وبین وضعه للمشترک لکونه
لحقیقة ومجاز قالوا فکونه للقدر المشترک اولی وسلمنا ذلک الاصل فی
موارد منها فی مسئلة الامر اذا دار وضعه للقدر المشترک او کونه حقیقة
ومجازا قالوا ان وضعه للقدر المشترک ومسئلتنا من هذا القبیل لان
الامر دایر بین وضعه للمعنی العام مشترک بین الماضی والحال او وضعه لخصوص
الحال لکن قد عرفت فی مسئلة الصحیح والاعم ان تسلیم ذلک الاصل
منوط باستعمال اللفظ فی القدر المشترک ومع ذلک ان ذلک
الاستعمال مانوسا ومعتدا به فی الجملة او حطم ومقامنا کذلک
ان اصل الاستعمال مشکوکا فضلا عن المانوسیة فلا یکون اصل فی
المقام لا عملیة ولا لفظیة المقام الرابع فی الاقوال وتحقیق الحق
فنقول ان الاقوال المتشتتة فی المسئلة قد حدثت فی الازمنة المتاخرة
لا [illegible] ولذا اختار کل منهم قولا بعدد الانفس کان
فصل بعض بین ان یکون المبدء قابلا للبقاء او لا وبعض اخر بین

بسم الله

ان يكون المشتق محكوماً عليه او به وبعض ثالث يبني ان يكون
اتصاف الذات بالمبدء اكبريا اولا وبعض رابع يبني ان يكون
المبدء من المصادر المتعدية اولا وبعض خامس يبني ان يكون
طرو الضد على المحل اولا وهذا ~~الخ~~ لكن النزاع الذي يكون بين
العلماء في الازمنة السابقة وحدث بواسطته القول ليس الا
قولان ولو نقول يكون التوقف حولا في المسئلة يصير اقوال وهما
الاول منهما منسب الى اكثر المحققين بل الى الامامية ان المشتق وضع
للقدر المشترك بين الحال والا الماضي واستعماله في كل منها حقيقة
والثاني منسب الى الحنفية وجمع اخر هو وضعه للحال واستعماله في
الماضي مجاز كاستعماله في المستقبل والحق في المسئلة ان يقال ان المراد بالحال
قد اضطربت اراء العلماء فيه كلا يبني يكون المراد بها حال النطق
او حال النسبة ولو قلنا المراد بالحال هي الحال النطق لكان الحق في
المسئلة مع القائلين بالقول الاول ولو كان المراد بها حال النسبة
لكان الحق مع القائلين بالقول الثاني اما الدليل على الاول يكفي
بوجوه الاول

بسم الله

واستدل القائلون بوضع المشتقات للاعم من الماضي والحال بوجوه
ثلثة الاولى ان المتبادر من المشتقات ليس الا من حصل له المبدء وهذا
المعنى يتحقق مع كل من الماضي والحال والتبادر من علائم الحقيقة وفيه منع
التبادر لكن ليس ذلك الا لاجل التلبس بالمبدء لا مطلقا الثانية عدم صحة
سلب المشتق على من تلبس بالمبدء وانقضى عنه ولو كان حقيقة في الحال
لكان سلبه صحيحا فيكون وضعه للاعم لعلامية الوضع وهو عدم صحة السلب
وفيه ايضا كما سبق الاشارة انه لو سئل على من اطلق المشتق على الذات
ان الذات الان متلبسة بالمبدء فيقول بل كان في القبل وصحة سلب
المشتق في الان عن الذات التي تلبست بالمبدء سابقا دليل ان الاطلاق
في غير زمان التلبس مجاز الثالثة الاصل وهذا الاصل يقرر بوجهين الاول
ان المراد به اصل الاستعمال كل ظنه جاعلة بكونه من علائم الحقيقة والمشتق
يستعمل في كل من التلبس حاله ومن انقضى عنه التلبس الثاني ان المراد به هي
القاعدة المعروفة في السنة الاصوليين بان الامر اذا دار بين الاشتراك
المعنوي وبين الحقيقة والمجاز والاشتراك المعنوي مقدم وفي المقام
لا ريب بان اللفظ المشتق له معنى عام يشمل كل التلبس والانقضاء
ولا ريب باستعماله ايضا في معنى خاص على طريق الحقيقة وهو زمان التلبس
ويستعمل ايضا في حالة انقضاء المبدء ايضا لكن فيه خلاف ولو قلنا بوضعه
للمعنى العام لكان اولى من وضعه لمن تلبس بالمبدء وفيه اما في الاستعمال
فهو اعم لا يثبت به الوضع اما القاعدة فنحن نلتزم بها لكن التزامها
كما عرفت مرارا منوط بشرطين الاول استعمال اللفظ في ذلك المعنى

بسم الله

العام والثاني كان ذلك الاستعمال مانوسا بحيث يكون اقل استعماله
في ذلك المعنى العام كاستعماله في الخاص وفيما نحن فيه في كلا الشرطين
نظر وقد زاد على هذه الوجوه وجوه اخر منها انه لو اشترط بقاء المبدء
في اطلاق المشتق لكان اطلاق المومن على النائم مجاز ولعدم
وجود المبدء الذي هو عبارة عن التصديق في حال النوم والحال ان
الاطلاق حقيقة وفيه ان صحة اطلاق المومن على النائم بواسطة
وجود المبدء في حال النوم ايضا لان الايمان موجود في خزانة
نفسه ومنها انه لو اشترط البقاء لما جاز التمسك لاثبات الحدود
بايتي السرقة والزناء الا على من كان في زمن صدور الخطاب متلبسا
بالزناء لا على من لم يكن كذلك مع ان القوم تمسكوا بعموم هذين الايتين
على من تلبس بالمبدء وانقضى ايضا ولا يكون هذا التمسك الا لاجل
وضع المشتق للمعنى العام بحيث يشمل الماضي ايضا وقد اجاب عنه
بان هذا الاستدلال مبني على ان الحال عبارة عن حال التلبس النطق
والحضور والاستقبال بلاحظ بالنسبة اليها وهو عرفت خلافه وان المراد
بالحال الحال التلبس فاذا كان المراد بالحال الحال التلبس يكون مراد الشريعة
بالاية ان من تلبس بالزناء سواء كان قبل زمان النطق وبعده وقبله
ولا مانع بالتمسك بالعمومات لكن فيه ان الحال لو كان المراد بها اما حال
النطق او التلبس لا ينفع بحسب الظاهر للتمسك على اثبات الحد
على من تلبس بالمبدء وانقضى اما على حال النطق هو واضح كما يظهر من كلام المستدل
اما على حال التلبس يكون مراد الشريعة بالاية ان من تلبس بالزناء
ومشغول به فاجلدوا وكذا لك السرقة فهذا يفيد عدم وجوب
الحد على الزاني والسارق الا في حال التلبس والاشتغال وهذا واذا كان

بسم الله

ص ۴۰

المراد بها وبه متعذر غالبا اما لعدم الاطلاع حتى في حال السرقة والزناء
او لعدم امكان اجراء الحد في حال الاشتغال لتوقفه على الاسباب الغير الحاصلة
والتحقيق في الجواب ان الحكم الحصري في امثال هذه الآية مترتب
على الذات لكن ترتب ذلك لاجل الصفة والصفة صارت
سببا للترتب ذلك لان الحكم مترتب على الصفة وتوضيح
ذلك ان الحكم المترتب على الموضوع المتصف بوصف لا يخ اما
ان يكون الوصف مأخوذا فيه بحيث وجوده في الموضوع مدخلية
في ترتب الحكم كقوله اكرم العالم فان تعلق الاكرام بالموضوع منوط
بوجود الوصف وهو العلم فيه بحيث لو صار العالم جاهلا لا
يتعلق الحكم واما ان لا يكون وجود الوصف مدخلية في
ترتب الحكم بل ان وجوده في وصف وقت كاف في ترتب الحكم
ولا يحتاج الى البقاء كقوله ع ان القاتل لا يرث ان عدم الارث مترتب
على الذات بواسطة وجود القتل منه في وقت وبالجملة ان اطلاقات
المشتق يتصور بصور منها ان يكون حصول الوصف في آن يكفي
في الحمل فيه فقوله نعم الزاني فاجلدوا بمنزلة قوله ان زنى فاجلدوا
فلو انتمسك بعمومات هذه الآيات على من انقضى عنه المبدء
وبهذا يظهر ما في كلام بعض ان اثبات الحدود لمن انقضى عنه المبدء
بالاستصحاب كما وانت خبير ان هذا القائل مذهبه ان المشتق وضع
لمن تلبس بالمبدء فموضوع الحكم المتلبس بالمبدء فبعد الانقضاء
لا يتغير هذا المبدء الموضوع حتى يستصحب مع ان اثبات
الحكم لهذا الموضوع بالاستصحاب لا بالعمومات والآيات

بسم الله

ص ۴۱

ومنها قد استدل على هذا المذهب ببعض الاخبار الواردة في تفسير قوله تعالى
ولا ينال عهدي الظالمين قال ع ان الله تعالى قد اخذ العهد على ان لا
ابراهيم ع بان لا يعطى الامامة على اولاده الظالمين ع قال ابو عبد الله
من عبد صنما او وثنا لا يكون اماما وتوضيح الاستدلال ان تفسير الذي
فسره الامام ابو عبد الله يدل على ان من تحقق منه عبادة الصنم في الزمان
الماضي لا يصلح للامامة فالرجل الذي في الان من الموحدين المؤمنين ولكن ۲ لانه ظالم
كان في السابق من عبدة الاوثان لا يستحق ذلك المنصب
والمشتق في الآية قد استعمل فيمن انقضى عنه المبدء ولو كان المشتق
حقيقة في الحال لما جاز هذا التفسير فلا بد ان يكون موضوعا للاعم
وبالجملة ان الآية بالنظر الى التفسير يدل على ان من تحقق منه الظلم
في الزمان السابق لا يستحق الامامة والقرينة على مجازيته
المفقود غير موجود فلا بد ان يكون موضع المشتق للاعم وفيه اولا
ضعف السند وثانيا نمنع ان الامام في تفسيره في مقام
استعمل فيه اللفظ حتى يفيد ما قيل بل انه ع في مقام بيان وطلب
الواقع بان من عبد صنما ولو كان في السابق لا يصلح للامامة ولذا
تقول الاتكلم في هذا التفسير ان ما استعمل فيه اللفظ هو ما انقضى عنه
المبدء وقد يجاب عن هذا الاستدلال بمثل ما اجيب سابقا
عن آيتي السرقة والزناء بان الحكم مترتب على الذات ولكن
التعبير عن الذات بالصفة لمراتبه الصفة ودلالتها ان ترتب
الحكم على الذات بسبب هذه الصفة وانت خبير ان تعبير
عن الذات بالصفة وكونها مرتبا على الذات فيما ان التعبير
عن الذات بالصفة كان شايعا كقال الطبيبي وعليه او في مقام

بسم الله

بسم الله

المبادئ كترتيب الحدود على الصفات وما نحن فيه ليس منها
هذا القياس ومنها قد اتفق على اطلاق اسم الفاعل على مثل ضارب
امس او غدا الا ان دليل هذا الاتفاق الاطلاق وجه الحقيقة لا بد ان يكون
حقيقة في المنقضي ايضا وفيه اولا ان اطلاقهم اسم الفاعل على ضارب امس
لا يدل على كونه حقيقة وثانيا لو سلم الاتفاق على الحقيقة واتفاقهم
ليس بحجة وثالثا لنا ان ما وقع الوفاق ان مادة اسم الفاعل اسم
لهيئة فاعل وهذا لا يدل على ان هذه الهيئة حقيقة في الماضي وهذا
من باب الاشتباه العارض بالمعروض والحادث بالحدوث
واما حجة من فصل في المشتقات بين ما كان مباديها من المبادي المتعدية
وبين ما كان مباديه من المبادي اللازمة فالتزم بوضع الاول للاعم
دون الثاني انا بعد ما استقرينا المشتقات في موارد استعمالاتها
نرى ان المشتقات التي كانت مباديها من المتعدية كالضارب
والقاتل والقاطع والهادي ونحوها يتبادر منها من تلبس بالمبدأ
سواء في الحال او بعدها دون المشتقات التي كانت مباديها
من المبادي اللازمة كالمريض والصحيح والحسن والقبيح
ونحوها الا ان المتبادر منها ليس الا من اتصف بالمبدأ في الحال لا بعد
ان نقول بوضع القسم الاول منها للمعنى الاعم حتى يكون
في الماضي حقيقة دون قسم الثاني لان التبادر علامة الحقيقة
وفيه ان التبادر في القسم الاول من المشتقات انما هو بان التلبس
لا من اتصف ... ولعل ما ترى في هذا القسم من المشتقات كثيرا
يستعمل في ما من انقضى عنه المبدأ ليس بلحاظ حال
التلبس وحده بل جعلوا هذه الصفات من الحالات للذات

بسم الله

واخبروا عن الذات بهذه الصفات بنظر ايه الرقبة والرقاء
حجة من قال ان الاتصاف الذات بالمبدأ لو كان اكثريا لا يشترط
البقاء والا يشترط انا نرى انهم يستعملون المشتقات التي اتصاف الذوات
بمباديها اكثريا كالكاتب والقاري والمعلم والمحصل والمتعلم فيما
انقضى عنه المبدأ من دون نصب قرينة ولو ابقي هذا القسم من
المشتق حقيقة في المنقضي الاعم لنصب القرينة ولو قيل ان مبادي
هذا القسم من المشتق موضوعة للملكات هذه الافعال مثل ان الكاتب
يعني من كان له ملكة الكتابة فلا يثبت المدعى لبعده عن الذوق
السليم وفيه اولا نمنع بعد ذلك والظاهر ان امثال هذه المشتقات
مباديها من الملكات فصدق هذه المشتقات على الذوات باعتبار
صيرورة المبادي فيها من الملكات لا باعتبار عدم الملكة وهو الفعلية
حتى قال ما قاله وثانيا نمنع ان مثل المشتقات التي المراد ان اتصاف
الذات بها اكثريا بحيث عدم الاتصاف في حينها يستعمل الا ما ترى
خلاف ذلك بالعيان كما لا يخفى على من تتبع وفيها امور
الاول لا ريب ان مبادي المشتقات مختلفة في حاله وقد يكون
بعض منها من الحال وهذا القسم له اقسام لانها اما ان يكون حولا واما
فعلا ... كالعالم والمتكلم والناصر وقد يكون
ملكة كالمجتهد الفقيه وقد يكون حرفة وصنعة مثل الخياط
والبناء وقد يكون مع ذلك ملكة ايضا وقد يحتمل بين بعض هذه
الامور وقد يحتمل جميعها ولا شبهة ولا اشكال في جميع ذلك
كما لا اشكال ان تلبس الذات بالمبدأ كيف كان حقيقة على ما اخترنا
والذي هو المهم لنا في المقام ذكر شطر من احوال المبدأ وان كان خارج
عن المقصود لكن نذكر طردا للباب فنقول ان المبادي التي كانت

بسم الله

بحسب اللغة موضوعات للحال قد تستعمل في الملكة كالفقه والاجتهاد
والظاهر بحسب قاعدة اصالة عدم النقل ان هذا الاستعمال على سبيل
المجاز واما لو استعملت تلك المبادي الموضوعة في اللغة للمعنى
المذكور في الحرفة والصنعة كالنجار والتمار والبقال والقاري
والمعلم والكاتب ولا ريب في النقل من المعاني الحالية انما
الاشكال في ان هذا من باب المجاز او الاشتراك اللفظي
او النقل ويبعد كونها من المجازات مضافا الى ندرة مجاز المشهور
ويلزم على هذا كثرته ان المجاز اذا اشتهر في الالسنة لم يقف على
حالة واحدة ولابد ان يحصل له التغير اما ان بان يصير حقيقة ويترك
المعنى الاول واما ان يصير حاله مثل حال ساير المجازات الغير
المشهورة والحال ان مبادي هذه المشتقات ليست كذلك
ويبعد ايضا كونها من المشتركات اللفظية لكمال البعد حصول
الاشتراك بين معنى اللغوي والمعنى العرفي ولم يهجر المعنى
الاول ومن هنا تظهر لك ان القول بانها من المنقولات
ايضا مستبعد لما نرى استعمالها كثيرا في المعاني اللغوية ولا يبعد
القول بان حالها ليست كحال ساير الالفاظ ثم بعد ما عرفت
من استعمالات المبدء تعلم ان التلبس وعدمه يتفاوت
بالنسبة الى هذه المعاني مثلا اذا كان المبدء من الحاليات
عرفت التلبس وعدمه فيها واما اذا كان من الملكات فلابد
ان يلاحظ التلبس الذات بالنسبة اليها والذي يضر بالتلبس
زوال الملكة كما يضر بالنسبة الى الحرفة الاعراض عنها ثم
قد عرفت ان استعمال المبدء في الملكة مجاز وح لو اريد من المشتق

بسم الله

الذي كان مبدئه استعمل في الملكة فيما انقضى عنه المبدء يكون سبك
المجاز من المجاز لكن هذا بناء على ان مجاز الثاني يلاحظ بالنسبة الى
الى المادة واما لو يلاحظ بالنسبة الى الهيئة فيكون مجازان مختلفين
الناحي قد رتبوا على هذه المسئلة ثمراة كثيرة في الاحكام
والموضوعات الاحكام كالنذر والايمان والوقف مثلا وردتهم
لا يبول تحت الشجرة المثمرة او لا تتوضؤ بالماء المسخن بالشمس
او نذر الرجل بان يعطي الرجل الفقير درهما ولا ريب ان مادام
اتصاف الذات بالمبدء حالا يجري هذه الاحكام واما لو
انقضى المبدء عنه بان لم يكن الماء سخنا متصفا بوصف السخونة فعلا
ولم يكن الشجر مثمرا فعلا ولم يكن الرجل فقيرا فعلا بل كان في السابق
قالوا لو قلنا ببقاء المبدء للتلبس لم يترتب الحكم في هذه
الصور ولو قلنا بعدم اشتراط ذالك يترتب وفيه
مع ان بعض الامثلة خارج عن المقسم سواء قلنا بالصحة بالبقاء
وعدمه كمثال ماء المسخن لان المبدء هو التسخين وهو لم يكن
في المشتق بل في المشتق السخونة لا التسخين الا ان يقال ان
السخونة والتسخين واحد لكن يحصل يختلف بالاعتبار
بان لو نسب الى الفعل يكون السخونة ولو نسب الى الفاعل
يكون التسخين او يقال ان المبدء ان كان وان سلم ليس التسخين
لكن الاثر الحاصل منه يلاحظ البقاء وعدمه بالنسبة اليه
ان القوم وان رتبوا ثمرة على هذه المسئلة في الاصول لكن انا
تفحصنا كلمات هؤلاء القوم نسب اليهم بعدم اشتراط بقاء المبدء
في المشتقات وجدنا عدم التزام ذالك في المسائل الفقهية اصلا

والتحقيق معا فالى ما عرفت عدم ثمرة لهذه المسئلة لان استعمال
المشتق لا يخ اما ان يكون الغرض منه مجرد التعريض الذات كما يقال
اعط هذا القاعد درهما وليس المراد بالقاعد الا التعريض الذات ولذا
لو بدل القعود بحالة اخرى فقطع بوجوب اعطاء درهم فهو بمنزلة
اعط زيدا درهما وهذا القسم لا ربط له بمسئلتنا واما ان يكون
الغرض منه المرآتية والمعرفية بان يكون مراد المستعمل بالمشتق المترتب
عليه حكم ان الحكم مترتب على الذات لكن بسبب الترتب بهذه
الصفة كما قلنا في اية السرقة والزنا وهذا القسم لا ربط له بالمقام
واما ان يكون الغرض منه مجرد الوصفية واتصاف الذات بها وهذا
محل الكلام لكن ان الحكم المترتب على ذات المتصفة بالوصف الفعلي
كقولهم لا تستعمل ماء المسخن لا نعلم ان هذا الوصف علة بحدوث
او البقاء ايضا وح والاصل التوقف في مثل ذلك والله

فصل قد اختلفوا في جواز استعمال المشترك في ازيد
من معنى على اقوال والتحقيق في ذلك يحتاج الى رسم جهات الجهة
الاولى في تعريف المشترك فالمشترك هو اللفظ الدال على
الموضوع على ازيد من معنى بوضع مستقل ولا نريد بوضع المستقل
ان يكون الوضع وحدانيا بل الاعم من ذلك لان مرادنا بالوضع المستقل
ان يكون وضعه ~~للمعنى المطابق~~ لكل من المعاني مستقل بحيث لا يلاحظ
معنى الاخر فح لم يصدق هذا التعريف على اللفظ الذي وضع لمعان باوضاع
وحدانية كلفظة عين على ما قيل كما يصدق على لفظ وضع لمعان
بوضع واحد مستقل كان يقول الواضع وضعت لفظة احمد لكل
من كان محمود الصفات وح ان اللفظ اورد المعنى متعدد ولا يلاحظ في
كل من المعنى الاخر ويخرج عن هذا الحد اسماء الاشارة فانه وضع
وضع لمعان بناء على القول بان وضعه عام والموضوع له خاص لكن في

في كل من المعنى بلا لحاظ الاخر ثم ان البحث في امكانه وعدمه وفي وقوعه
وعدمه في القرآن واقع اولا لا طائل فيه بعد ادعاء جمع من اللغويين الى
وقوعهم بامكان ذلك ووقوعه خصوصا في القرآن نحو عسعس الموضوع
للاقبال والادبار مضافا الى اصالة الامكان في اصل الامكان
والمراد بها هي القاعدة المعروفة المنسوبة الى ابن سينا بان ما قرع
سمعك من عجايب عالم الطبيعة ولم يقم على امتناعه بينة وبرهان
فدعه في بقعة الامكان وليس المراد بها الاستصحاب او الغلبة لان
الاستصحاب شرطه بقاء الموضوع وتيقنه واي وقت يكون هذا الموضوع
متيقنا حتى نستصحب والغلبة مشروطة باستقراء
الافراد ووجدان اغلب الافراد على نحو كذا ثم نلحق فرد المشكوك بالاغلب
ونحن لسنا في المقام لا بد ان نلاحظ الاشياء ووجدنا اغلب افرادها
محتملة ممكنة حتى يلحق المشكوك والغرض عدم حصول مثل ذلك
لان الاشياء كثيرة غير متناهية لا بد ان يلاحظ افراد الواجب وافراد
الممتنع وافراد الممكن الذي هو عبارة عما ساوى طرفاه حتى يحصل الغلبة
والاحاطة بذلك اما ممتنع او متعسر فكيف يحصل الغلبة فتامل

الجهة الثانية ان المراد بجواز استعمال اللفظ المشترك في ازيد
من معنى وعدمه ~~هو الجواز من دون ملاحظة هذا الاستعمال~~ راجع الى ان
هذا الاستعمال غلط ام لا قال في المعالم اختلفوا في استعمال المشترك
في ازيد من معنى اذا كان الجمع بين المعاني ممكنة وهذا القيد لعل
[illegible] انه ره قد اخذ من كلام العضدي والمراد به اما ان يكون الجمع
ممكنا بحسب الاستعمال واما بحسب الارادة واما بحسب
العرف والعادة والمعهودية وكيف كان قد عرفت ان النزاع
في هذه راجع الى ان الاستعمال في المعنيين غلط ام لا لو قلنا
ان هذا القيد توضيحي ~~لا احترازي~~ احترازي فصحيح لا باس به

[illegible]

والا فغلط لان المراد به لو كان امكان الجمع بحسب الامتثال
فواضح لان عدم امكان الامتثال لا يدل على عدم صحة الاستعمال
الا ترى ان المولى لو قال لعبده طر الى السماء نقول ان تكليفه
بواسطة عدم القدرة قبيح لا اصل الاستعمال ولو كان المراد به
الامكان بحسب الاراده لان فيما لا يمكن الاراده كاستعمال الامر في
الوجوب والتهديد في ان واحد لا يمكن الاستعمال ففيه ان المفروض
فيما يمكن الاستعمال بل قد استعمل ولكن النزاع في ان هذه الاستعمال
صحيح ام غلط واما ما لا يمكن الاستعمال خارج عن الفرض اصلا
ولا نحتاج الى القيد ولو كان المراد به الامكان بحسب العرف والعادة
هو المراد المعهود وبه يظهر الجواب فيما سبق الجهة الثالثة
ان المشترك يستعمل بوجوه خمسة وليس كل واحد منها محل النزاع
بل النزاع في بعض الاقسام لان المشترك [illegible]
قد يستعمل في معنى واحد وهذا المعنى اما ان يكون معناه الحقيقي
كاستعمال العين في الذهب او اما معناه المجازي بعلاقة بينه
وبين المعنى الحقيقي وهذا القسم من الاستعمال لا ريب في جوازه
وقد يستعمل ويراد به المعنيان المجموع من حيث المجموع بنظر
عام المجموعي وهذا القسم لا ريب بكونه ليس حقيقة لعدم وضع
اللفظ لذلك واما اشكال في مجازيته وكثيرا ما منع المجازية ايضا
لاشتراطها بالعلاقة المنتفية في المقام لان غاية ما يتوهم علاقة
الجزء والكل فانها مشروطة بالتركيب الخارجي ويستفاد من
بعض كون محل النزاع هذا القسم وهو خطأ وقد يستعمل ويراد
به احد المعنيين لا على التعيين وادعى السكاكي ان هذا مدلول المشترك
ومفهومه ما دام ينسب الى الواضعين وادعى حقيقة هذا
الاستعمال للتبادر الى الفهم هو من علائم الحقيقة وفيه

ان المراد بان مدلوله واحد غير معين لانه اما ان يكون غير معين عند المتكلم
والمخاطب واما ان يكون غير معين عند المخاطب فحسب فعلى الاول لا ريب
بان هذا الاستعمال ليس حقيقة لان عدم التعيين غير ماخوذ في اللفظ
وضع اللفظ بل الاشكال في مجازيته لعدم العلاقة المصححة واما على
الثاني فهو راجع الى استعمال الاول وهل التبادر المدعى في هذا القسم
وقد يستعمل ويراد به المسمى يعني المعنى العام هو الجامع بين المعنيين ويسمى
بعموم الاشتراك وهذا القسم لا ريب في جواز استعماله لكن بطريق
المجاز وقد يستعمل ويراد به العموم البدلي وان شئت سميته بعموم
الاستغراقي لكن على سبيل التخيير وهذا القسم ليس بحقيقة اتفاقا والاشكال
في مجازيته وقد يستعمل ويراد به كل من المعنيين لكن لا على سبيل البدل
بل ان يكون كل من المعنيين متعلقا للنفي والاثبات وان شئت سميت
بالعام الاصولي وهذا القسم هو محل النزاع في كلام جماعة لكن الظاهر
ان هذا القسم ايضا لا يكون محل النزاع اذ العموم الاصولي ليس ما وضع له اللفظ
قطعا فكيف يتنازع مع ذلك الا ان يقال ان مقصودهما ان هذا من باب
التعبير والمسامحة ومقصودهم في محل النزاع ان لو استعمل في المعنيين
بطريق العطف كان يقال جئني بعين جئني بذهب وفضة هل
يصح هذا الاستعمال ام لا والا لو اريد من هذا المثال جئني بكل واحد
من الذهب والفضة فلا بد ان يكون مجازا لعدم اخذ الكل الذي هو
عبارة عن العام في موضوع اللفظ الجهة الرابعة هل الوحدة
ماخوذة في معاني الالفاظ المفردة ام لا على اقوال بينهم لاختلافهم في كيفية
الاوضاع المفردة وقيل قال صاحب المعالم ان اللفظ المفرد وضع
للمعنى بشرط مع الوحده والظاهر انه اراد الوحدة الوحدة بحسب
الاستعمال والاراده يعني اللفظ وضع لمعنى اريد منه الوحدة بحسب
الاراده المتكلم والاستعمال وليس المراد بالوحدة مفهوم الوحدة او الوحدة

بسم الله

التي هي من لوازم الوجود او الوحدة التي هي عبارة عن عدم التركيب ونسب
الى السلطان انه قال ان الالفاظ المفردة وضعت لمعانيها لا بشرط
ونسب اليه في القوانين انه قال ان الالفاظ المفردة وضعت لمعانيها
بشرط الاطلاق بحيث سواء انضم اليها قيد الوحدة ام لا واختار
القمي في القوانين ان الفاظ المفردة موضوعة لمعانيها حال الوحدة لا بشرط
الوحدة كما يقول صاحب المعالم ولا بشرط الاطلاق ~~كما قال السلطان~~
وتوقف بعض للشك في ذلك لان وحدة المعنى التي اعتبرها صاحب
المعالم في الفاظ المفردة غير مستند المقصود لانا لا نعلم ان الوحدة قد اخذت ١
في الوضع او في الموضوع له فبعد الفرض في موضوع له لا نعلم ان اخذ تلك
بطريق الظرفية او الشرطية فعلى تقدير الشرطية يحتمل ان يكون من قبيل
التقييد بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او بطريق القيدية
فعلى التقادير ان اخذ تلك في المعنى بالنسبة الى وضع هذا المعنى او الى
وضع اخر والظاهر ان اخذ تلك على سبيل نحو النظر لا الشرط كما يستفاد
من ظاهر كلامه وان احتمل ان يكون من قبيل التقييد ولا استبعاد والظاهر
ايضا ان اخذها في الموضوع له لا في الوضع لما عرفت ان الوحدة المتنازع فيها
هي الوحدة في الارادة حال الاستعمال لا مفهوم الوحدة وما يلزم في الوجود
~~صح~~ حاذا كان ذلك ~~اخذها متاخرة عن الوضع~~ لا يحصل الا بعد الاستعمال
والارادة واخذها في الوضع مناف للاشتراط المعتبر في الوضع وغير قابل
التعليق لانه على ذلك لا بد ان يقول وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى
~~حال~~ ~~عدم~~ المعنى بشرط ان ارادت الوحدة في المقام الاستعمال وهذا نظير شرط المتاخر انكروه
~~بحيث~~ بحيث التعقود لو علقت به لما قالوا بمنافاة التعليق الانشاء
وكيف كان لم يكن له دليل على ما ادعاه لانه استدل من تبادر الوحدة من
الالفاظ المفرده ممنوع لان ~~التبادر~~ الوحدة لا ~~من~~ ~~حيث~~ ~~ممنوع~~ من هذه الالفاظ بل غيرها
متبادر وهو نفس المعنى من هذه الالفاظ ولو سلم التبادر فليس
ان لا التبادر بحسب الاستعمال لا التبادر الكاشف عن
حاق اللفظ والتبادر الاستعمالي لا يثبت الوضع به

بسم الله

وقد استدل على اثبات هذه المقالة بظاهر الوضع بان ظاهر الواضع في مقام
لا يريد دون الا معنى واحد وفيه مضافا الى ان الواضع لا يريد دون الا ذات
المعنى من دون الوحدة ان الوحدة لو سلم ارادتها انما بحسب المعنى الذي وضع له
لان الوحدة غير منفك عنه واما بحسب الوضع وضع اللفظ لمعنى
الاخر فممنوع ومن هنا يظهر لك ان من قال باخذ الوحدة في الموضوع له
لا بد ان يقول بالنسبة الى وضع اخر لا الوضع الذي وضع له اللفظ
وبالجملة ليس دليل قويا على هذه المقالة بل التحقيق ان ما اختاره الفاضل
السلطان من القول الذي استفدنا من كلامه لا ما استفاد القمي اقوى من
وجوه الاول انا نرى اللغوي فانهم في مقام ذكر معاني الالفاظ المفردة لم يذكر
الا نفس الذات من دون وحدة فلو كانت الوحدة جزءا للموضوع فلا بد
ان يذكرها الثاني انا نرى المتجوزين ان يلاحظ العلاقة بين المعنى المجازي
وذات معنى الحقيقي من دون وحدة فلو كانت الوحدة داخلة في الموضوع له فلا بد
ان يلاحظ العلاقة بينه وبين تمام المعنى الحقيقي وليس فليس الثالث
انا نجد من انفسنا في مقام تسمية ولدنا نسميه باسم ولم يخطر ببالنا
الوحدة فضلا عن وضع اللفظ بازائه ايضا الرابع عدم تعقل ~~ذلك~~
اخذ الوحدة في الموضوع له لما عرفت ان المراد بالوحدة الوحدة في الارادة
والاستعمال وهذه الوحدة متفرعة على ~~الوضع~~ الموضوع له بان يحتاج اولا وضع
اللفظ للمعنى حتى يحصل ذلك فاذا كانت حصولها متفرعة على ~~الوضع~~ الموضوع له كيف
يعقل اخذها في الموضوع له وبالجملة ان الوحدة يحتاج الى الموضوع له اولا حتى
يحصل ومع ذلك اخذها في الموضوع له غير متعلق ~~بحث~~ مستحيل اذا امر غير موجود
اخذه محال في الوضع لما عرفت وفي الوضع الموضوع له لما قلنا من عدم تعقل الا يقول
الواضع وضعت لفظ زيد للذات مع ارادة الوحدة في مقام الاستعمال لاحتياج هذه
الارادة الى ~~سبق~~ ~~الموضوع~~ سابقية الموضوع له ومتفرعا عليه ولم يكن حين وضع اللفظ المعنى فلا بد ان
ان يكون لفظ وضع للمعنى استعمل في المعنى حتى يحصل الوحدة ومن هنا يظهر
لك ان ما اختاره القمي من ان الالفاظ موضوعة للمعاني في حال الوحدة
لا محصل له لان حال الوحدة اعتبارها في الموضوع له اما من باب القيدية

بسم الله

او الظرفية واما من باب الظرفية بان وضع اللفظ لهذا المعنى في زمان وحدته

واما لو اخذنا من باب الشرطية او الظرفية ليرد عليه جميع ما يرد على صاحب ٦٣

المعالم من عدم تعقليته وذلك وغيره حسن ما اورده على صاحب المعالم [illegible] واما لو كانت

الوحدة ظرفا له فلا ريب ان هذا يرجع الى ما اختاره السلطان لان وضع

اللفظ للمعنى في زمان كان المعنى منفردا مثل وضع اللفظ للمعنى في حال كون المعنى

اسودا او ابيضا او ذا شعر وامثال ذلك من الحالات التي نقطع بعدم

مدخليتها في الموضوع فالزمان ليس حاله الا كسائر [illegible] في

عدم المدخلية وبما ذكرنا علم ضعف ما قال بعض بالشك فيما وضع له اللفظ

المفرد والاصل التوقف لقاعدة توقيفية اللغات والمعاني وانت خبير بعد ملاحظة

الادلة السابقة ان ما وضع له اللفظ على نحو التعيين بحيث لا تعتريه شك

معلوم [illegible] والزائد مشكوك فننفيه بالاصل [illegible] فلا مجال

مجال للتوقف الجهة الرابعة في [illegible] في تثنية او صالح التثنية

والجمع وتنقيح ذلك يحتاج الى رسم امور الاول ان اللواحق مع الملحقات

[illegible] الواو والنون [illegible] لها وضع واحد او [illegible]

لكل من اللواحق والملحقات لها وضع منفرد [illegible]

الرجل والبين على مدلولين [illegible] على مدلولين او مدلول واحد

والظاهر ان ليس مجموع اللاحق والملحوق لها وضع واحد [illegible]

[illegible] على [illegible] ويدل عليه وجوه الاول ان [illegible]

بان لمجموعها وضع واحد والثاني النادر او المتبادر من مثل رجلان

التنوين ليس الا دلالة التثنية على [illegible] الملحوق على [illegible]

[illegible] اللاحق والملحوق من حيث المجموع على مدلول الثالث

لزوم تكثر الاوضاع والملاحظة لو قلنا على الاحتمال الاول

لا [illegible] ملحوق واللواحق الظاهرية [illegible]

لكان يحتاج الى ثمانية وضع اعتبار وضع كل واحد من [illegible]

كل واحد من اللواحق الخمسة بخلاف لو قلنا بالاحتمال الاخير [illegible]

بسم الله [illegible]

٦٤

١ فصل في الاجتهاد والتقليد [illegible] التقليد وان [illegible]

تقدم الاجتهاد [illegible] ان الحال اقتضى ذلك فنقول اولا هل [illegible]

الاصولية الاعتقادية بعبارة اخرى هل هما من المسائل الكلامية او من المسائل الاصولية

او من المسائل الفرعية او الاجتهاد من المسائل الاصولية والتقليد من المسائل الفرعية

وجوه وصرح الفاضل [illegible] انهما [illegible] النزاع [illegible]

[illegible] المسائل لان مسائل الكلامية هي المسائل التي يجب التدين بها ظاهرا

والاعتقاد باطنا [illegible] الاجتهاد والتقليد [illegible]

لان المكلف [illegible] عدم التدين بهما ظاهرا والاعتقاد بهما باطنا ويعمل بالاحتياط

ولا قبح في ذلك [illegible] انهما ليسا من المسائل الاصولية لان [illegible]

[illegible] بالموضوع والتعريف [illegible] بوجوه اخر قد ذكرنا في الاجتهاد

ولا ريب ان موضوع الاصول ليس الا الكتاب والسنة والاجماع والعقل وهذان المسئلتان

المسئلتان ليستا داخلتين في الموضوع وليستا من عوارض الموضوع ولاجل ذلك [illegible]

الموضوع فقال موضوع الاصول هو الكتاب والسنة والاجماع والعقل والاجتهاد فاختار

التفصيل المذكور وبالجملة ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وذلك [illegible]

مسائل ذلك العلم وان الاجتهاد والتقليد ليسا من [illegible] الادلة المذكورة [illegible]

[illegible] عدم صدق تعريف الاصول عليها اذ هو هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط

الاحكام الشرعية والاجتهاد والتقليد ليسا داخلة في [illegible] استنباط الاحكام

[illegible] الاحكام منها [illegible] مثل اخذ الاحكام من الكتاب والسنة [illegible]

عبارة عن بيان [illegible] ولا يتوقف [illegible]

[illegible] ان [illegible] من القواعد [illegible] لاستنباط الاحكام

[illegible] المسائل الفرعية لعدم دخولها في موضوع الفقه [illegible] ان الاجتهاد والتقليد [illegible]

لان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء [illegible]

[illegible] التقليد وجزئية من افعال المكلف [illegible] الاجتهاد

فلا فرق بين الصلوة والصوم وبين الاجتهاد والتقليد في كونهما من افعال المكلفين

[illegible] من الوجوب والحرمة وغيرهما واما الثاني [illegible]

[illegible] والتقليد من المسائل الفرعية [illegible]

فلا [illegible] في جواز التقليد [illegible] المسائل الفرعية [illegible]

من المسائل الفرعية ومع ذلك يجوز الاجتهاد فيها [illegible]

الزوال والغروب والفجر وغير ذلك من الموارد التي لا يمكن ان [illegible]

وتدوينها في الاصول لا يدل على انها منه كتدوين بعض المسائل الاصولية في الفرعية مع ان
في التدوين ما فيه كما فعل الشهيد في التمهيد فانه ذكر بعض مسائل النحو في الاصول
مع ان التدوين اليم خلاف اذ كثير من مباحث التقليد يكتب في الفقه الاستدلالي والرسائل
العملية للعوام وكذلك كثير من مباحث الاجتهاد يكتب في الفقه في باب القضاء فتأمل
اما التقليد لغة هو تعليق القلادة على العنق من قلدت المرأة فتقلدت اي جعلت
القلادة في عنقها ومن تقليد الولاة الاعمال كما يستفاد في القاموس والصحاح والظاهر
انه متعد الى مفعولين كما يستفاد في الاستعمالات والظاهر ان احد مفعوليه في اغلب
الاوقات محذوف للقرينة ففي مثل قلدت المرأة يعني قلدت القلادة في عنق المرأة
واما في الاصطلاح عرف بتعاريف اشهرها بل في القوانين نسبه الى العلماء
وهو العمل بقول الغير من غير حجة كأخذ المجتهد والعامي بمثله وبقال العمري وغيره فعلى هذا
التعريف الرجوع الى الرسول او الاجماع تقليد وكذلك رجوع العامي الى المفتي والقاضي
الى العدول في الشهادة فلو لم يسم ذلك تقليدا لاتساعه في الاصطلاح والا في الحقيقة
ان شيئا من ذلك لا يكون تقليدا اما الاول فلقيام الدليل على حجية قوله وهو المعجز وكذلك
في الاجماع وكذلك اقامة الدليل على اعتبار قول الشاهد والمفتي ايضا فالقول بان التحقيق
ان رجوع العامي الى المفتي يكون تقليدا اصطلاحيا ولا يكون من باب الشاهد اذ اصطلاح
جديد كما ظنه جماعة منهم الشيخ تسميته ذلك تقليدا في العرف والمتبادر من لفظ
التقليد في الاخبار والالسنة ... وعدم صحة السلب يعني ذلك مع ان لفظ التقليد
كما يستعمل في مثل اخذ العامي بمثله كذلك يستعمل في مثل اخذ العامي بالمفتي والمتبادر في اللفظ
ومن الحقيقة والمجاز والاشتراك المعنوي والاشتراك اللفظي مقدم اذا تحقق
بان رجوع العامي الى المفتي تقليد بحسب الاصطلاح للوجوه المتقدمة نقول ان التعريف
المذكور ايضا منطبق عليها قلنا وشمل مثل رجوع العامي الى المفتي توضيح ذلك ان الاقامة
الغير لاجل الدليل الخ حتى فسمى اما ان يكون الدليل والبرهان قائما على نفس ذلك القول
بالخصوص واما ان يكون الدليل قائما على العمل دون القول وبينهما عموم وخصوص من وجه
فكل دليل دل على القول يدل على العمل ايضا كالمعجزة لا بعكس ما قاله الشارح بهذه المعجزة فيدل على
الاشتقاق على جواز العمل للعامي بقول المجتهد وهذه الادلة ليست ادلة على قول المفتي
بل هي ادلة على جواز اقامة الدليل على العمل دون القول كما ان الادلة
بان تعلم ان الادلة التي قد ذكرنا بعضها شيئا فشيئا ... الاحكام الشرعية الفرعية
لا على ادلة ليست هذه الادلة عند العامي بادلة بل العمل بهذه الاحكام الا من باب
القضية المعروفة وهي كلما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي اذا عرفت ذلك فاعلم

الى يكون

ان قولهم في التعريف من غير حجة ان متعلق الجار قد اشتبه عليهم والذي هو الظاهر بحسب القواعد
المقررة في النحو ان متعلقه هو قول الغير لا العمل فيكون مفاد التعريف ان التقليد هو العمل
بقول الغير ما لم تكن الذي لم يكن اقامة الدليل موجودة على قوله لا ان العمل حيث لم يكن
له دليل فلا منافاة بين وجود الدليل على العمل دون القول كما قلنا لك فتنبه على ان متعلق
الجار ما قلنا الثاني التعريف المحكي عن فخر الاسلام في شرح المبادي فانه قال التقليد هو قبول قول
الغير في الاحكام الشرعية من غير دليل على خصوصية ذلك الحكم انتهى دون ان يقول من غير دليل
على خصوصية القول ومثل ذلك التعريف ما قال العضدي هو الاخذ بقول من يجوز عليه الخطأ
في الاحكام الشرعية الاجتهادية من غير دليل خاص على خصوص ذلك كل حكم منها سواء كان له
دليل اجمالي عام او لم يكن ومن هنا ظهر ان تنظير رجوع المجتهد العامي بالمفتي بالرجوع الى
الرسول لا وجه له لان الدليل قد اقام على قول الرسول وهو دليل على العمل بخلاف رجوع العامي
الى المفتي فان الدليل قد قام على العمل دون القول كما قلنا سابقا واما رجوع المفتي الى
الشاهد فيمكن ان يكون بمثل القول بعدم كونه تقليدا كما ان الحق المعروف بين الاصحاب وذلك
والسر في ذلك ان العمل بقول الشاهد التقليد حقيقة هو العمل بقول من كان قوله ناشيا عن
الاجتهاد وقول الشاهد هو المستند الى الحس ومن هنا ظهر ان اعتماد رجل على رجل اخر
في القبلة والغروب والطلوع ليس تقليدا وكذلك العمل بقول الغير في تمييز الموضوعات
ودل على ذلك عرف التقليد في جامع المقاصد بقوله هو قبول قول الغير المستند
الى الاجتهاد والحاصل ان رجوع المجتهد المتفقه الى المفتي تقليد بحسب الاصطلاح
والعرف وصدق التعريف عليه وقد يقال ان التعاريف لما ان دخل المذكور الا الا
لا يطرد بخروج رجوع المتفقه الى المفتي عن تعريف المذكور ودخوله في تعريف
بالنسبة الى العلماء ... ونرى التوهم ناشئ عن كلام صاحب المعالم
الى الاستعمال والا فلا ريب في تسميته اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في
العرف وهذه العبارة تحتمل معنيين وعلى فرض معناه ما هو منشأ التوهم المذكور وان
كان بخلاف الظاهر يرد على التوهم المذكور امران احدهما ان دخول ...
بان مثل هذه التعاريف تعريف اللغوي المذكور ورجوع العامي الى المفتي لم يكن داخلا
في التقليد بعد والتقليد عند اللغوي منحصر على التقليد المصطلح وهو التقليد بغير دليل
فهذا خلاف تصريحاتهم ... فان ما نسبه الجوهري في الصحاح فانه بعد ان قال
التقليد القلادة التي في العنق وقلدت المرأة وتقلدت قال ومن هنا تقليد التقليد
في الدين وتقليد الولاة الاعمال انتهى ولكن غيره ذكرهما بعنوان في نهاية اللغة انه ذكر
التعريف اللغوي المذكور واعرضوا عن تعريف الاصطلاح ومن كان له ادنى
دربة بفهم اساليب الكلام والتراكيب لحمل تعاريف القوم على ذلك

ثم ان التقليد موضوع من الموضوعات الشرعية تعلق الحكم عليه من الوجوب او الحرمة وعبر عن هذا الموضوع بتعبيرات مثل العمل بقول الغير ومثل الاخذ والقبول والمتابعة وامثال ذلك فهل الاختلاف في التعبيرات لاجل الاختلاف في المفهوم كما في لفظ الصعيد فيكون حجة الاحكام عند بعض وتراب الخالص عند اخر ويختلف الحكم باختلافهما وكذلك هنا او يكون بينهم معنا متفقا عندهم او يكون الاختلاف في التعبيرات لاجل التفنن والتوسعة مع الاتفاق بينهم بان معنى مفهوم التقليد عندهم امر واحدا والاختلاف في التعبير كما للصلوة عند بعض بعد اتفاقهم ان مفهوم الصلوة امر واحد او يمكن ارجاع كل الى واحد ونفي الاختلاف بحسب المفهوم والظاهر هو الثاني الا ترى ان صاحب المعالم قال التقليد هو العمل بقول الغير ثم قال كالاخذ العامي اه ولو لم يكن المراد هو الثاني لما قابل به اما ان يقال بالعمل في كليهما او الاخذ فعلم ان مفهوم التقليد عندهم شيء واحد متفق فيه والاختلاف في التعبير ثم بعد ان مفهوم التقليد امر واحد والاختلاف في التعبير فهل هذا الامر المتفق فيه هو العمل دون الاخذ او الاخذ وبينهما عموم مطلق والظاهر ان معنى المتفق فيه هو العمل والتقليد عبارة عنه والاخذ في بعض التعاريف والقبول في بعض اخر والمتابعة في بعض ثالث يرجع اليه والدليل على ذلك وجوه الاول ظهور الاجماع الى تعريف التقليد بالعمل هو المنسوب الى العلماء كما هو ظاهر الفرع الثاني ان حمل المطلق على المقيد ممكن من دون العكس فح ان تعاريفهم بعضها مشتمل على العمل وبعض منها على الاخذ فيمكن ان مرادهم بالاخذ هو العمل من باب حمل المطلق على المقيد ولا يمكن ان يقال ان المراد بالعمل هو الاخذ لعدم المعروف بين القوم بحمل المقيد على المطلق الثالث ان العلماء وغيره يستدلون على حرمة التقليد بقولهم ان الايات الناهية عن الظن تدل على ان العمل بما وراء العلم حرام فلو كان التقليد لا يكون ذلك بل هو الاخذ لما صح عنه ذلك بل لا بد ان يقال الاخذ بما وراء العلم حرام الرابع الادلة الدالة على ان المكلف يجب الاجتهاد عليه او التقليد وليس المراد بالتقليد هنا الا العمل وقد يقال ان المراد بالتقليد هو الاخذ وهذا هو المعنى المتفق فيه والذي يمكن ان يستدل بل استدل وجوه الاول الاستعمال قولهم هذا العامي من التقليد فالتقليد هنا بمعنى الاخذ الثاني الاستعمال في العرف اليهم بمعنى الاخذ مثل التقليد في العرف واللغة لا ينافي لو فرض العمل فمراد المطلق يحمل على المقيد واما الاول فلان العمل يرجع واذ التقليد بمعنى الاخذ يندرج العمل فيه ... ان الفعل الا ... العمل يدخل فيه فعل المكلف ... ان ... في عنوان ... العمل عنوان التقليد ... الاخذ وكان معنى العمل يلزم الدور ... ان حجية عمل العامي ...

بعد ملاحظة حاله بان لم يحصله الشارع كالبهائم على طريق من الطرق اما بالاجتهاد او بالتقليد او بالادلة ... فيما يمكن الاحتياط او بالاولين فيما لم يمكن كالظهر والجمعة والقصر والاتمام والجهر بالبسملة والاخفات وامثال ذلك فيما يتردد الامر بين الوجوب والحرمة وفرضنا لم يمكن له الاحتياط في الامثلة المذكورة هنا وكل الاخيرين منها فلا بد له من عمله بالتقليد والغرض ان التقليد هو العمل فيكون ملخص الدور ان صحة العمل منوط وموقوف على التقليد والتقليد يتوقف على صحة العمل لانه معناه هو العمل بقول الغير من غير حجة ولا بد فيكون دورا فلا بد بمعنى العمل الاخذ حتى لا يلزم الدور هذا غاية ما يوجه تقرير الدور وان كان المراد فرض الدور في العبادات على وجه الاعم الاحوط انا فرضنا في العبادات فيما لم يمكن الاحتياط لتوجيه الدور على وجه الحسن الا انت خبير بما فيه ملخصه ان صحة العمل لم يتوقف على التقليد بل على امر شرعي والتقليد ملزم له كالبهائم في عدم التكليف توضيح ذلك ان الانسان المكلف بعد التفاته الى نفسه وعلمه الى ان الشارع بالعمل فهذا الامر سبب لصحة عمله بانه لو فعل التكليف لم يكن فيمل فعل البهائم في عدم التكليف توجه عليه امر من جانب الشارع او كان من جانب العقل المكلف الصحة بل فعله قابل الصحة فعله توجه هذا الامر لا بد ان يفعله على وجه الصحة اما بالاجتهاد لو كان مجتهدا فيكون الاجتهاد طريقا لما امره الشارع والزم المكلف بالعمل واما بالتقليد فيكون هو الملزم والطريق والحاصل ان امر الشارع يقول ان الشارع امر المكلف بالعمل الصحيح والتقليد والاجتهاد مفاده انما امره الشارع طريقة بنا لا بغيرنا وحينئذ فالدور ورده غير وارد وقد تمسك بان الاخذ مقدم على العمل فلا بد هو التقليد لتقدم وقد تمسك بان التقليد هو الاخذ لشمول الاخذ على التقليد في الفروع يحتاج الى العمل وعلى التقليد في الاصول غير محتاج الى العمل بل التقليد في الاصول يكتفي فيه الاخذ والانقياد وانت خبير بما فيهما وحيث هذه كله والظن ان التقليد هو العمل دون الاخذ نقول بعدم القطع لنا في موضوع التقليد حتى يترتب عليه من الاحكام الواردة على موضوع التقليد من عدم جواز التقليد فعدم جواز تقليد الاموات مرات الى غير ذلك من الاحكام الواردة على موضوع التقليد فيكون موضوع التقليد مجملا بين الاخذ والعمل والاعلام ... فلا بد ان يلاحظ هذه الاحكام المذكورة المحمولة على التقليد التي بالنسبة الى الاخذ والعمل ونأخذ القدر المتيقن بان هذه بالنسبة الاحكام وترتيبها بالنسبة الى كل منهما لو كان قدرا متيقنا فعلى والا فيرجع ذلك ان الاحكام المذكورة المتعلقة على التقليد قد تثبت على خلاف الاصل والا فالاصل حرمته فبعد ثبوته فلا نترتب الاحكام من تقليد الاعلم وعدم جواز العدول وحرمة تقليد الاموات ووجوب الاخذ الا الفتوى في صورة التساوي في العلم بالاوثق الى غير ذلك سيأتي اسم على التقليد موضوع التقليد من باب القدر المتيقن والاخذ بالاحتياط فبعد ما كان موضوعه مجملا فلا بد ان نترتب على هذا الموضوع المجمل ما هو موافق للاحتياط والقدر المتيقن وجعل الموضوع

كما هو موافق للاحتياط وهذا قد يتفاوت قد يكون القدر المتيقن مع الاخذ فلابد ان نجعله الموضوع
وقد يكون مع العمل فلابد ان نجعله الموضوع وان كان الغالب هو الاول مثال الاول لو كان
مجتهدان متساويان في العلم عند المكلف فالمكلف يجوز تقليد احدهما تخييرا فبعد التقليد لاحدهما
العدول فرضا اخذ من احدهما وعمل ويريد الرجوع الى الاخر نقول بعدم جواز العدول وان
كان له التخيير بدوا لان هذه القدر المتيقن الموافق للاحتياط هو عدم العدول لحرمة العدول
في مقام العدول ومثال الثاني لو اخذ الفتوى عن المجتهد وقبل العمل مات المجتهد نقول
بعدم جواز البقاء على الاخذ بالميت وان قلنا في المسألة بقاء تقليد الميت بالجواز
لان قدر المتيقن الموافق للاحتياط هو تقليد الاحياء وان قلنا جواز البقاء بعد العمل خرج
بالاجماع واما قبل العمل فلا فان قلت كل مورد شك في موضوع التقليد يجري موضوع التقليد
بدفع موضوع التقليد بالاصل العدم المسلم فترتب احكام عدم التقليد ففي المثال الاول
بدفع [illegible] التقليد ونقول بجواز الرجوع الى مجتهد اخر قلت ان اصالة العدم يجري في الموضوع
المترتب عليها النتائج الاحكام هنا كاستصحاب حياة زيد وبقاء الزوجية وامثالهما واما في
مثل هذا الموضوع المجمل فالاحكام المترتب عليها ليس الا لاجل حكم العقل من باب الاحتياط
والقدر المتيقن فالاحكام المترتب عليه احكام عقلية فلا يجري الاستصحاب لانه لا يترتب
الحكم على الموضوع بواسطة الشك والاحتمال الاستصحاب يثبت به الاثار الشرعية دون
العقلية والاستصحاب هنا نظير استصحاب الاشتغال فما لم يعلم ببرائة الذمة بعد
القطع بالاشتغال لا يجوز التمسك باصالة العدم التكليف لان وجوب البرائة
الذمة جاء من قبل العقل بعد الشك والاحتمال المكلف في تكليفه وهذا الشك
والاحتمال لا يدفع بالاصل حتى يترتب ذلك فما نحن فيه وبالجملة كل موضوع يعتبر فيه العلم
لا يجري الاستصحاب لان مع الاستصحاب لا يدفع الشك والاحتمال ولاجل ذلك
لا يجوز الاستصحاب في الاحكام العقلية وعند هذا تمام الكلام في موضوع التقليد
لغة وعرفا فنشرع التنبيه على مسائل المسألة الاولى هل يجوز لمن لم يبلغ
رتبة الاجتهاد مطلق التقليد حتى يكون الاجتهاد واجبا كفائيا او لم يجز حتى يكون
الاجتهاد واجبا عينيا وجهان بل قولان بل اشهرهما المشهور كما نسب الى الاكثر في
الذكر بل الاجماع كما في كلام جل من اساطين العلماء جواز التقليد لمن لم
يقض بهذه المرتبة ونسب الى فقهاء الحلب بعدم الجواز والاجتهاد واجب
عينيا ويكتفون بشرائط في تحصيل الاجتهاد في مقدماته بمعرفة الاجماع بمناقشة
العلماء وبالنصوص [illegible] محصورة وفي الموارد الخالية عن النصوص والاجماع بالاصل
المسلم في الاشياء الخالية عن المغرفة هو الاباحة و [illegible] وفي الموارد المعرفة
صالحة الطريقة وقد نسب الى بعض فقهاء البغداد انه قال انما يجب على العامي ان يسأل العالم
بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله الشرعي والحق فساد كل منهما لكونه كل واحد منهما

الظاهرة مع ادلتها محصورة

حقيقته هو التقليد

هو حقيقة التقليد لا الاجتهاد وكيف كان فالظاهر من انه ينبغي فنقول الحق جواز التقليد لوجوه
الادلة الاربعة اما الكتاب فالايات الكثيرة الدالة عليه مثل قوله فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
ومثل اية النفر والنبأ واما الاستدلال باية النبأ بناء على الفتوى هو النبأ لغة واما السنة
فقد يدعى تواترها على ذلك فبعض منها نذكر تيمنا منها رواية عن مولانا العسكري في تفسيره
من حديث طويل قال في اخره فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا
على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة
لا كلهم فان من ركب من القبائح والفواحش فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة ومنها التوقيع
منها توقيع مولانا صاحب الزمان واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا
فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله ومنها مقبولة عمر بن حنظلة عن الصادق عم قال انظروا الى من كان
منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما
فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا راد على الله وهو على حد
الشرك بالله ومنها رواية ابي خديجة عن الصادق قال اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل
الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته
قاضيا فتحاكموا اليه الحديث وتوهم اختصاص الخبرين بالحكم دون الفتوى يندفع بعدم
القول بالفصل اما الاجماع فقد ادعى جماعة كثيرة من نقل الاجماع متواترا وقد سبق بعدم الريب في
ذلك اما العقل ان العامي اذا راى الكتب او سمع من افواه الناس احكاما ويظن في كل واحد
من المسائل التي رايتها في الرسائل او سمعها انها احكام الله في حقه ويظن بان رايه في المسائل
يجوز له العمل به فحينئذ ان العمل بالاحكام التي رايتها او سمعها موقوف على جواز العمل برايه وجواز
العمل برايه مثل احدى المسائل التي حصل له الظن فيها ولم يكن له مستند في ذلك فلو توقف
العمل الى جواز العمل برايه على ساير المسائل فيكون دور فلو توقف الى امر اخر ننقل الكلام
فيه فيكون تسلسل [illegible] فلابد [illegible] العمل لهذا المكلف الرجوع الى الفقيه
الظن في هذه المسألة بان يجوز له العمل برايه ام لا العمل برايك فالفقيه لا بد ان يجاب
العمل برايه لانه اقرب الى الواقع بالنسبة الى راي العامي اما قبول قول الفقيه من جبلية
العوام بحيث لا يعتري لهم الشك في قول الفقيه اذا تاملت بالادلة الاربعة
فالذي يمكن ان يعتمد عليه حقيقة ويتبرج الانسان بواسطة هو الاجماع لا غير
اما الايات الواردة في الكتاب وله كلها قابلة عن الدلالة فيما نحن فيه اما
اية فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون لا تدل على المراد بوجوه الاول ان سياق
الاية تدل على ان الاهل عبارة عن علماء اهل الكتاب الثاني قطع النظر عن السياق

ثم فعله مع قطع النظر عن الرجوع الى المجتهد غير ممكن لافضائه الى الدور والتسلسل في حين العمل

فان العقل [illegible] يقبل قول [illegible] اقرب الى

بل الذكرى الآية

فالصحيحة تدل نظرا الى ما ورد عن الائمة عليهم السلام عبارة عن الائمة عليهم السلام والاخبار الواردة في تفسيره
مستفيضة منها ما في صحيحة الوشاء قال سألت الرضا عليه السلام فقلت له جعلت فداك
فاسئلوا اهل الذكر فقال نحن اهل الذكر ونحن المسئولون فقلت فانتم المسئولون
ونحن السائلون قال نعم قلت حقا علينا ان نسألكم قال نعم قلت حقا عليكم ان تجيبونا
قال لا ذاك الينا ان شئنا فعلنا وان شئنا لم نفعل اما تسمع قول الله عز وجل
هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب والثالث ان الآية الشريفة مع
قطع النظر عن الوجهين السابقين لا تدل على جواز رجوع العوام الى المفتي لولا الاجماع بحجية
قول المفتي بالنسبة الى العوام بيان ذلك ان الله تعالى جعل غاية السؤال عدم العلم فمراده نعم
نظرا الى امثال هذه الآية من الالفاظ المتداولة في الالسنة ابهاما الى انكم ان كنتم لا تعلمون
فاسئلوا حتى تحصل العلم فاذا لم يحصل له العلم يجب له السؤال مرة ثانية حتى يحصل العلم
فرجوع العامي الى المفتي لو لم يكن الاجماع لم يحصل بقوله له العلم وانما دل على ان الآية تدل
على جعل الحجية للناس حتى يرجعوا اليه بل دلالته على وجوب التعلم الى من يحصل بقوله العلم
كالتواتر والاجماع وامثالهما اما الحجية من هي فلا اما آية النفر فهو النهاية في الدلالة على غيره في حجية
في المقام بل المراد اما المتفقه في الاصول الدين او الاعم منه ومما ورد في تفسير الآية مارواه
في الكافي في باب ما يجب على الناس عند مضي الامام عن صحيحة يعقوب ابن شعيب
قال قلت لابي عبد الله اذا حدث على الامام حدث كيف يصنع الناس قال اين قول الله
عز وجل فلولا نفر قال هم في عذر ما داموا في الطلب وهؤلاء الذين ينتظرون هم
في عذر حتى يرجع اليهم اصحابهم انكر ومع ذلك ان وجوب الحذر المستفاد من التنزيل كما
قال في المعالم عقيب الانذار الذي هو مستفاده ابلاغ مع الخوف لا يكون الا بعد العلم المنذر
بالفتح ان ما انذره المنذر بالكسر كان من الامور الواقعية الدينية والمنذر بالكسر
صادق فيه فما لم يعرف لم يجب فقول المفتي بالنسبة الى المنذر مع فقدان شرائط
حجية الانذار غير معلوم صدق عند المتنفر مع انا في مقام ثبوت حجية قوله في حقه
تعبدا وان ظن بخلاف قول المفتي والآية لا تدل وهذه نظير الآية الاولى في عدم
الدلالة على جعل الحجية للعوام بل بعد احراز كون حجية قوله يتبع فتامل واما الاخبار
فما جلب منها غير دالة على المقصود الا بعض منها تشتمل على لفظ العموم
واما العقل فقد قلنا بحكم بعد عدم امكان العامي ان يتعامل حرزيه لا فقا ثمة الى الدور او التسلسل
والا به ان يرجع الى الفقيه فيتوقف عليه بالعمل حرزيه لا حرزيه كالعوام ان يعمل برأي الفقيه الا
اقرب الى الواقع فقد تنعكس الامر بان يكون رأي هذا الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد
اقرب الى الواقع كان كان هذا الرجل عالما بمقدمات الاجتهاد على الاحتمال وما علم عليه
الا بفقدان الملكة والرجل الذي كان صاحب الملكة ليس له في العلم مرتبة مثل مرتبته هو

الرجل الذي ليس صاحب الملكة وما اظنه صاحب الملكة من الاحكام فهذا الفاقد الملكة
مثل الموهومات ومع ذلك ان ما ظنه الفاقد الملكة لا ريب اقرب الى الواقع بالنسبة اليه والعقل
كيف يحكم برجوع مثل هذا الرجل اليه لولم نقل بالعكس مع ان من قال بوجوب التقليد لمن لم يبلغ
رتبة الاجتهاد مطلق بحيث يشمل هذه الصورة ايضا مع ان العقل لا يحكم بذلك والحاصل ان
الادلة الاربعة غير الاجماع اما ان يكون غير دالة على المقصود اصلا واما ان يكون دالة لكن
لا على تمام المقصود لدليل العقل لكن الاجماع المحقق كلام في حجيته كالسيد والشهيد وغيرهما
يكفينا في المطلوب ثم بعد اثبات عدم وجوب الاجتهاد عينيا وجواز التقليد هل الاجتهاد
والتقليد على المكلف واجب عينيا بان يعمل باحدهما او تخييرا بينهما وبين الاحتياط
او يكون الاحتياط بدلا عنهما بان يسقط بواسطته التقليد والاجتهاد نظير السفر بالنسبة
الى الصوم فقد اضطربت الكلمات هنا في المقام والكلام في تارك الطريقين الاجتهاد
والتقليد في مقامات ثلاثة الاولى في ان الناس ترك الطريقة الاجتهاد والتقليد اثم
ام لا الثانية في الاعادة والقضاء في العبادات الثالث في ترتب الاثر في العبادات
والمعاملات مثلا توضأ بوضوء بدون الاجتهاد والتقليد فبعد اجتهاده صلى او تقليده
بعد هذا الوضوء بلا فاصلة هل يصح هذا الوضوء لان يصلي بعده ام لا وكذا الغسل
وتطهير النجاسات وامثال ذلك وبالجملة كل حكم وضعي يترتب على العبادات
وكذا الحال في المعاملات فالمشهور كما نسب اليهم بعدم صحة عبادة التارك
الطريقة الاجتهاد والتقليد مطلقا سواء كان المكلف قاصرا او مقصرا سواء طابق
عمله الواقع ام لا بل نسب الى السيد الرياض فانه قال ان المراد المشهور بعدم صحة عبادة
التارك الطريقة مطلقا سواء تمكن على طبق الاحتياط ام لا والمشهور
قائلون في مقامين الاولين بالاثم والاعادة والقضاء والفاضل الهدى فصل
في عمل تارك الطريقة بين القاصر والمقصر فقال بصحة عمل الاول دون الثاني
مطلقا وفصل الاردبيلي في عمل تارك الطريقة بين ان يطابق الواقع ام لا دون لا
يطابق مطلقا وقال في الصحة في الاول مطلقا سواء كان قاصرا او مقصرا اما في المقصر
اذا امكن منه نية القربة وعدم الصحة في الثاني مطلقا وكلام فصل السيد البحر العلوم
في المقام وقال ان طريقة صحة العمل لا ينحصر بطريقتي المعروفتين بل يصح العمل بالك
عينيا ايضا وهذا التفصيل اخص من سابقه والحق ان الاجتهاد والتقليد واجبان
عينيا بان لا يكونا تخييريا بينهما وبين الاحتياط ووجوبهما غيري وغيريتهما ان لا يكون المطلوب
الا العمل بما هو واقع بل التعلم ايضا ووجوبه غيري وليس المطلوب الا الاتيان كما يدل عليه
ما في تفسير حجية البالغة من انه يؤتى بالعبد يوم القيمة هل علمت فان قال نعم قيل له

علمت وان قال لا قيل له هلا تعلمت حتى تعمل مع تحصل الغاية غاية العلم العمل فبعدما كان المطلوب هو الواقع والاجتهاد والتقليد طريقان اليه تعلق وليس لهما مطلوبية يجب تحصيلها بل بواسطة الغير فلو امكن اسقاط الغرض المكلف كما اذا كان الانسان لم يسمع احكام الاسلام اصلا لبعده عن بلاد الاسلام او كان في صبي ونحوها او تحصيل الواقع بغير هذين الطريقين مثل ان يعمل بقول امه صه فيطابق الواقع نقول ح بعدم وجوب الاجتهاد والتقليد لحصول الواقع او اسقاطه سقوطه فلا احتاج اليهما وليس العمل بالواقع بغيرهما من الطرق من الواجبات لا ايتان الواقع والعمل حتى يكون الاجتهاد والتقليد واجبان تخييريا ما بينهما وبين ساير الطرق لان ساير الطرق لم يرد امر من الشارع بوجوبها بل ما ورد الامر بوجوب ما من الطرق ليس الا الاجتهاد والتقليد لقوله ع فللعوام ان يقلدوا وقوله ع لابان بن تغلب افت بين الناس فاني احب ان يكون بين شيعتي مثلك فلو كان طريق غيرهما واجب ايضا لبينه ع والحاصل ان المطلوب هو العمل والاجتهاد والتقليد واجبان لاجل حصوله فلو اسقط العمل او اتى بغير هذين لم يكن الاجتهاد والتقليد واجبين فيكون المختار في المقام ما اختاره الاردبيلي قدس سره ~~لتقدم الكلام بذكر ادلة ساير الاقوال وبما فيها ثم الدليل المختار~~ فيظهر فيترتب على المختار في المقام الاول بعد ان كان عمله على طبق الواقع بعدم الاثم في ترك الطريقين الاجتهاد والتقليد وكذلك في المقام الثاني بعدم القضاء والاعادة وكذلك في المقام الثالث بترتب الاثر بخلاف المشهور في المقامات الثلثة الا في المقام الثالث بالنسبة الى المعاملات والظاهر بينهم بترتب الاثر على صحة الواقع لتقدم الكلام بذكر ادلة ساير الاقوال وبما فيها ثم التحصيل وجه ما اختاره اما المشهور فلهم وجوه الاول الاجماع الحكي عن السيد المرتضى والسيد الرضي في مسئلة الجاهل بالقصر ان السيد الرضي سال اخاه المرتضى فقال ان الاجماع واقع على ان من صلى صلوة لا يعلم احكامها غير مجزية والجهل باعداد الصلوة الركعات جهل باحكامها فلا يكون مجزية فاجاب المرتضى بجواز تغير الحكم الشرعي بسبب الجهل وان كان الجاهل غير معذور انتهى محكيه ومن السؤال والتقرير اخيه في الجواب يعلم بادعاء الاجماع على فساد عبادة ومعاملة من جهل بالاحكام فلا ريب ان العمل بما عدا وراء الاجتهاد والتقليد لما طريقان علميان جهل بالاحكام فلا يجوز الثاني ان نية الوجه في العبادات معتبرة فلا يحصل نية الوجه بغير العمل بهذين الوجهين الثالث العلم بالوجه بان هذا واجب او حرام معتبر في العمل على العادة مع قصد الوجه فلا يحصل العلم بالوجه بغير هذين الطريقين اما الجواب عن الاجماع وان كان منقولا لكن معتمد باشتهره بينهم ان اعتبار الاجماع المنقول منوط بحصول الظن ولم يحصل الظن بهذا الاجماع اما اعتبار نية الوجه فلم يكن دليل على ذلك والذي يلزم علينا الاطاعة عقيب التكاليف وطريق الاطاعة

موكول على بناء العقلاء في مقام الامتثال ونحن نرى بالوجدان بعدم اعتبار نية الوجه عندهم في مقام الامتثال مع ان عدم الدليل على الوجوب باعتبار نية الوجه الموجبة تكلفنا ونطالب الدليل على من قال باعتبار ذلك واني الدليل على ذلك فان قلت نسلم بعدم الدليل لهم على اعتبار نية الوجه ولا يكفي كونه دليلا على عدم اعتبارها ونطالب الدليل على من قال بعدم الاعتبار وليس الدليل على عدم الاعتبار الا اصالة البرائة وكذلك اطلاقات اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وامثالها لا يكون ذكر النية فيها ولو كانت معتبرة لذكر فيها اما التمسك باصالة البرائة في اثبات ذلك لا ينفع لانه كما نسب الى بعض فانه قال ان اعتبار النية وعدم اعتبارها شك في شرطية شيء للمامور به والاصل هو البرائة لان جريان اصالة البرائة في الموارد التي شانها ان يوخذ من الشارع ووظيفته بيان ذلك والنية ليست كذلك لانا لا نحتاج الى دقايق النظر عليه لان مسئلة ان النية معتبرة ام لا بل طريق ذلك الى العقلاء في امتثالهم واما عدم النفع بالتمسك بالاطلاقات فواضح لان التمسك بالاطلاقات ينفع فيما شك كونه جزء من المامور به ام لا واما مثل النية ليست كذلك مع ان الاطلاقات لم ترد في مقام كيفية الامتثال وبالجملة ان الاشتغال التكليف بالاحكام ثابت والبرائة اليقيني ليست الا العمل بالاجتهاد او التقليد لاجل ان نية الوجه والدليل على عدم الاعتبار نية الوجه غير موجود والاطلاقات واصالة البرائة في نفي الاعتبار غير صالح فلا بد العمل بما هو مطابق لطريقة الاجتهاد او التقليد قلت اولا انا بالوجدان نرى بناء العقلاء في موارد امتثالهم للمولى الامر ويكتفون في مقام الامتثال بمجرد نية القربة من دون شعور والتفات بوجوب العمل الذي ياتون او ندبه بجزم بحصول البرائة اليقيني في مقام الامتثال باتيان المامور به بمجرد القربة من دون امر زايد ولا يبقى لنا شك في الامتثال وكيف نقول بعدم حصول الجزم الا باتيان المامور على وفق طريقة الاجتهاد او التقليد اللازمين لنية الوجه وعدم حصول البرائة اليقيني الا بهما وبغيرهما يكون العمل مشكوكا وثانيا سلمنا بعدم حصول الجزم في العمل الغير المؤدى بقصد نية الوجه اما لاجل ذهاب المشهور مع دقتهم في المطالب الى اعتبار نية الوجه فيكون سببا للشك واما لاجل انا نرى ان بناء الشارع في اكثر المقامات وطريقة اطاعته خلاف طريقة العقلاء مثل ان الشارع لم يكتف في اطاعة الصلوة بصلوة واحدة الى اربع جهات من دون اجتهاد الى تعيين القبلة فالزم على المكلف اولا بالاجتهاد وكذلك في الاثر النجس مع ان ذلك عند العقلاء اطاعة فيحتمل ح لعل ان مطلوب الشارع في امتثال العبادات على نحو خاص خلاف طريقة بناء العقلاء في مقام الاطاعة نقول ان ايات الاطاعة والامتثال مثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول اطلاقها تكفينا في نفي عدم اعتبار نية الوجه توضيح ذلك ان مفهوم الاطاعة ليس مجملا فكل شيء يصدق عليه الاطاعة اطلاق الاطاعة شامل عليه فلو شك في اعتبار امر زايد في مفهوم الاطاعة الذي يصدق عليه الاطاعة فالاطلاق بنفسه

ومع ان اتيان العبادات بمجرد القربة اطاعة واعتبار امر زايد من الوجوب والندب بعضها
ينفي اطلاق الاطاعة مع ان مثل الاطاعة التي يعتبر فيها سوى القربة امر اخر
زايد فلا بد على الشارع ان يبين الشارع مع كيفيتها موكولة الى العقلاء لو كان معتبر فيها امر زايد
لكان مورد للاصل البرائة ينفيه لان اعتبار امر زايد على القربة في الاطاعة العقلاء لا
يفهمون في مقام الاطاعة سوى القربة ولا يفهمون الزايد ولو كان الزايد معتبرا في الاطاعة
لكان على الشارع ان ينبها يبين الزايد لان بيانه من وظيفته وشك في بيانه والاصل
البرائة التي موردها في المشكوكات التي شانها بيان الشارع يجري ونستريح بسبب
هذا الاصل عن اعتبار امر زايد وصف سوى القربة فان قلت كيف يق ان الشارع ابينها
لكن يمكن ان يق بعدم جريان البرائة هنا ايضا لان الشارع بين طريقة البرائة الاطاعة
بالاجتهاد والتقليد بقوله وللعوام ان يقلدوا وبقوله فافت بين الناس فاني احب
ان يكون بين شيعتي مثلك الا ان اطلاق الاطاعة في الادلة يكفينا في عدم انحصار
الطريق بالاجتهاد والتقليد فان قلت سلم ان المناط هو العمل والاصابة بالواقع
ولا ريب ان العمل بواسطة طريقتي الاجتهاد والتقليد ميزان الذهن بما هو الواقع وان
طريقة الثالث على العمل كما هو المدعى ويسمون بالاحتياط لا ح اما ان يكون العمل به من غير مستند
فيكون العمل به افتراء وكذبا ومسجعلا وجرحا على النبي فلا يجوز العمل بطريق لا يكون
له مستند البتة واما ان يكون له عليه المستند من الاجتهاد او التقليد فيرجع هذه الطريقة
الى الطريقتين المعروفتين فلا يكون طريقا ثالثا فيكون قول المشهور حقا قلت
نختار الشق الثاني فنقول لا بد في العمل بطريقة الثالث من مستند اما هو الاجتهاد او التقليد
فالمشهور القائلون ضعفوا بعدم صحة العمل الذي وقع من غير اجتهاد وتقليد اما ان يريدوا ان العمل
الكلي والحكم الكلي لا بد ان يكون على وفق الاجتهاد او التقليد وان كانت جزئياته مما وقعت
من غير اجتهاد وتقليد فنمنع الوفاق ح يكون النزاع لفظيا واما ان يريدوا بدون
ان كل حكم من الجزئيات الفرعية لا بد في مقام العمل مستند اما الى الاجتهاد او التقليد
فلا يكفي كلي الذي يندرج فيه الجزئيات مستند الى الاجتهاد او التقليد من دون الجزئيات
فلا نسلم ذلك ونطالب الدليل والظاهر فقدان الدليل على ذلك ثم الظاهر ان المشهور
يريدون الثاني دون الاول حتى يكون النزاع لفظيا فان قلت ان الاحتياط من المسائل
الاصولية العملية والمسائل الاصولية لا بد فيها الاجتهاد ولا يكفي التقليد فكيف يق يكفي بينه
في الاحتياط الذي هو من المسائل الاصولية فيتخير المكلف في الاحتياط بين الاجتهاد
والتقليد لا وجه له بل لا بد عليه الاجتهاد قلت اولا لا نسلم ان الاحتياط من المسائل
الاصولية بل من المسائل الفقهية كالبرائة في الاحكام الكلية اولى كما قال بعض الافاضل
ان المسائل على اقوال ثلثة اما معلوم كونها من الاصولية واما معلوم كونها من الفقهية والملد.

واما

داخلة في المنبهات وفي الاول لا يكفي الا الاجتهاد كما ان في الثاني يكفي التقليد ايضا و
المنبهات تابعة الاخص للاخص وهو الفقهية وثانيا سلم كونها من الاصولية الا
ان حصر مسائل الاصولية بالاجتهاد ممنوع لان مسائل الاصولية على قسمين قسم منها مبنى
ومقدمة للاحكام كحجية الكتاب وخبر الواحد وامثالهما وقسم منها ليس كذلك كمسئلة
الاحتياط والبرائة في احكام الكلية على التحقيق اما الاول الذي هو مبنى لاستنباط الاحكام
لا يكفي فيه الا الاجتهاد فلو قلد بحجية الكتاب لم يكن احكام التي يوخذ منه اجتهادا
بل لا بد ان يكون الاحكام الماخوذة تقليدا ايضا اما القسم الثاني يجوز التقليد فيه فلا يتعين
الاجتهاد فعلى ما ذكرنا تعلم بعدم التعيين في جزئيات المسائل الفرعية وكلياتها الاجتهاد او التقليد
في مقام العمل بل يجوز التبرد السلوك بطريق الاحتياط وليس العمل به فاسد كما ظنه المشهور
هذا كله في اصل جواز الاحتياط وعدمه في الواقع فيكون البحث فيه بحث في المسئلة
العلمية واما بالنسبة في مقام العمل على المكلف لا يجوز العمل بالاحتياط الا بالعلم الوجداني
بجوازه ولو كان العلم من اي طريق حصل او بالاجتهاد او بالتقليد على اشكال كما عرفت
وعلى فرض التقليد يكون في عرض سائر الفروعات التي يقلد فيها فلا بد احراز شرايط المقلد
المجتهد في هذه المسئلة كما يحرز في سائر المسائل ثم بعد ما جوزنا الاحتياط في مقام العمل
يستفاد في الشبهات الحكمية والموضوعية لعدم الاشكال في اصل جوازه على ما حققنا
اما حسنه بالنسبة الى التقليد او الى الاجتهاد لا يخفى خفاؤه وبالجملة ان جواز الاحتياط في
مقابل العلم التفصيلي والظن المطلق والخاص ثابت على ما قلنا اما حسنه لا يخفى خفاؤه فنقول
ثم اعلم انا جوزنا الاحتياط وقلنا العمل به مسقط العمل بالاجتهاد او التقليد فيما اذا لم
يستلزم الاحتياط تكرر في العبادة مع امكان العمل بدون التكرر ولو كان الاحتياط
مستلزم للتكرر كما في الصلوة في الثوبين المشتبهين مع امكان الصلوة في ثوب طاهر
يقين فلا يجوز العمل به قطعا والدليل على ذلك مضافا الى ادعاء الاجماع كما عن
صاحب الحدائق وخلاف السيرة المستمرة بين العلماء لا يق بمثل هذا العامل انه
مطلق مطيع بل عابث ولاغي بل مثل هذه الاطاعة عند العقلاء خلاف الاطاعة
فلا يجوز والظاهر التكرار الغير المجوز لم نتعارف فيه عدم جوازه يعني ان يكون باتي
العمل التخيير بدفعات حتى يحصل الواقع كما تبايه صلوة واحدة في ثياب
مع امكان تحصيل الفعلية وبعني ان ياتي العملين لتحصيل الواقع والترك من
طريقي الاجتهاد والتقليد كما اذا سافر في اربعة فراسخ ولم يعلم حكمه في صلوته
ياتي بصلوتين مرة قصرا ومرة بالقصر ومرة بالاتمام مع امكان تحصيل الحكم

من غير تكرار وبالجملة ان العمل بالاحتياط مبرئ للذمة الا ان ذهاب المشهور باعتبار
قصد الوجه في العبادات ان الاحتياط في سقاح العمل خلاف الاحتياط لفقدان
قصد الوجه المعتبر عندهم هذا كله في التعبديات اما التوصليات المقصود منها
منها الوصول وليست في انفسها مطلوبة يجوز الاحتياط فيها قطعا بلا خلاف سواء
استلزم الاحتياط فيها التكرار ام لا والسر في ذلك عدم اعتبار قصد القربة فيها
حتى يستلزم الاحتياط فقدان ذلك بل نقول يكفي في التوصليات الموافقة
الواقع ولو اتفق ذلك الموافقة جهلا من باب الاتفاق مع عدم المكلف
العمل بطريقة الاحتياط وطريقتي الاجتهاد والتقليد مثلا ففي مثل ثوب
النجس لو القسمه الريح في الماء الكثير او الجاري ثم القسته في خارج الماء وحصل
وصلى المكلف بهذا الثوب كانت صلواته صحيحة في الواقع لانها اسباب
للمسببات والعلم والجهل لا مدخلية فيها وكلما حصل سبب من الاسباب
في الواقع اثر من حين وقوعه واما ترتيب الاثار بالنسبة الى هذه الاسباب
التوصلية التي وقعت جهلا مثلا او وقع جمعا شك في صحته وفساده او غسل
الثوب النجس الذي شك في تطهيره وامثالهما لانه اما ان يكون موجد هذه
التوصليات قاصرا فلا ريب بعدم حصول الشك فيما اوقعه جهلا واما
يكون مقصرا فلا يجوز ترتيب الاثار من حين وقوع هذه الاسباب الا
بعد انكشاف حالها فلو انكشف الحال يترتب الاثر من حين وقوع السبب
فلو انكشف ترتيب الاثر قبل الانكشاف لكان اثما لمخالفته لحكم الظاهر
السبب الحال الغير عدم جواز التصرف في مال الغير في البيوع واسبابه وعدم حلية
الوطي في الانكحة وامثالهما ولا خلاف فيما ذكرنا ظاهرا الا عن النراقي ره
في المناهج فانه ره حقق المقام في كلام طويل له وملخصه الذي ينفعه في المقام
ان التارك التقليد لو اوقع معاملة او غيرها مع احتماله المخالفة فيما
اوقعه فان كان ما اوقعه موافقا لحكم قطعي من الكتاب والسنة القطعي فيترتب
الاثر على ما اوقعه اذا الفرض ان ما اوقعه موافقا لحكم الشارع واحتمال الخلاف لا يضر
بعد لانه مامور بالفحص والسؤال وان لم يكن ما اوقعه موافقا لحكم القطعي
بل لم يكن في الواقعة حكم قطعي وحكم الواقعة حكم نظري الذي يستنبطه المجتهد فح
لا يجوز ترتيب الاثر الا بعد تقليده وان طابق ما اوقعه الواقع لان الفرض

[illegible]

ان الواقع عنده مشكوك من الشرع بل هو من المظنونات المجتهد فترتب الاثر انما هو في حقه
وبالجملة ان هذا الفاضل فصل في المعاملات التي صدرت عن التارك للاجتهاد والتقليد بعدم
العلم الواقع كما هو عنده بل يحتمل الواقع المخالف لما اوقعه بين ان يكون الحكم قطعيا يستفاد
من الكتاب والسنة وبين ان يكون نظريا ثابتا بالظنون الاجتهادية فلو كان ما اوقعه
موافقا للاول فيترتب الاثر لثبوت الحكم من الشارع بان ما اوقعه سبب لكذا وان كان المكلف
معتقدا للخلاف بل يكون شاكا وسببية ما اوقعه عند الشارع ليست مقيدة بالعلم والاعتقاد
حتى يضر بطريقه الجهل بالواقع اما لو كان من قبيل الثاني فلا يترتب الاثر في حقه ما دام
باقيا بعدم الاجتهاد والتقليد ولو كان ما اوقعه مطابقا للواقع لعدم القطع بالوضع
الواقعي من الشارع وكل يخفى ما فيه قد تقرر في محله ان لله لكل شيء حكم حتى ارش الخدش
وموضوع عند اهله عم وهذه الاحكام المودعة عند اهلها عم اسباب لما يأتون المكلفون
والطريق الى هذه الاحكام قد يكون الاجتهاد والتقليد وقد يكون العلم وكل واحد من هذه
الطرق قد يمكن تحصيل قبل وجود الاثر وقد يكون المنشئ الذي هو عبارة عن الاحكام المجعولة
وقد يكون بعده وقد يكون معه فيكون المعاملة التي صدرت عن الجاهل باقية على حكمها
الواقعي فاذا حصل احد من الطرق المذكورة يكشف عن حاله حين صدورها فالقول بترتب
حين اخذ الطريق لا وقع له فظهر مما ذكرنا ان في المعاملات يكفي مطابقة الواقع
وان كان المكلف جاهلا في حين وقوعها كما ان في العبادات ايضا يكفي مطابقة الواقع
وان كان المكلف جاهلا في حين فعلها ويشهد على ذلك خبران احدهما ما ورد في حكاية
العمار حين اصابته جنابة فعلى ان الله التيمم الذي هو بدل عن الغسل مثله في
التمعك بالبدن فباشر التراب بجميع بدنه فارسل الخبر الى النبي
فقال صلى الله عليه وآله كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم ووجه الدلالة ان العمار
لو فعل التيمم عثل ما فعله صم مع كونه جاهلا حال العمل لحصلت البرائة لكونه مطابقا للواقع
وثانيهما ما ورد عن الصادق عم انه عم قال يوما لحماد بن عيسى اتحسن الصلوة فقلت نعم يا سيدي
انا احفظ كتاب حريز في الصلوة فقال لا عليك يا حماد قم فصل قال فقمت
بين يديه متوجها الى القبلة فاستفتحت الصلوة فركعت وسجدت فقال يا حماد
لا تحسن ان تصلي ما اقبح بالرجل منكم ياتي عليه ستون سنة او سبعون سنة ولا يقيم
صلوة واحدة بحدودها تامة قال حماد فاصابني في نفسي الذل فقلت جعلت فداك
فعلمني الصلوة فقام عم فعلمه الصلوة ووجه الدلالة ان تعليم الصلوة التي مشتملة على كثير
من المستحبات كان لا يخفى على من لاحظ الخبر لو فعل الحماد قبلا صلوته التي فعلها مع
عدم التمييز بين واجبها وسهوها ومستحبها لكان مبرئ للذمة عن الاشتغال مع مطابقة
مع ما فعلته للواقع وان كان جاهلا فعلم مما ذكر تحقيق الكلام في عبادة الجاهل

[illegible] الدرايعلم

فيترتب الاثر في حقه حين اخذ التقليد لان ظن المجتهد سبب لترتيب الاثر بهذه المعاملة التي وقعت في حين صدورها وان لم يعتبرها الشارع

التمرغ التقلب في التراب

ومعاملته وقد عرفت ان المطلوب هو الوصول الى الواقع والعمل بما هو مجعول عند الشارع
في الواقع ولكل حكم واقعي جعل للشارع والطريق الى الواقع يختلف فقد يكون دائما فلا يكون
محل للخلاف وقد يكون محلا للخلاف فعلى فرض كونه مسلكا كونه مدركا لحكم مختلفا والطريق اليه
اليه مختلفا فما صادف الواقع فهو وما لم يصادفه فهو معذور ومن هنا يظهر لك عدم الفرق
في عمل الجاهل بين العامد والمقصر كما فرق فاضل القمي فقال ان الذي اتفق رايه على
طاعته وعلم ان تكليفه ليس الا ذلك او حصل له الظن الاطمينان بذلك بل حتى دون
تزلزل على ذلك فهو تكليفه وان كان الواقع خلافه فبعدما اتى ما حصل له العلم
او الظن الاطمينان لم يفت منه شيء حتى يحتاج الى الاعادة في خارج الوقت
ولم يدل الدليل على وجوب القضاء ولم يبق حاله الا كحال المجتهد اذا ظهر بعد الوقت
خطاء في اجتهاده ولا يحتاج الى الاعادة ايضا لان الامر الظاهري مفيد
للاجزاء بخلاف من لم يحصل له العلم او الظن الاطمينان وانت خبير ان الواقع
مطلوب للشارع من كل احد غايته الامر ان القاصر معذور كالمجتهد والمقلد اذا
لم يصادفا الواقع واما ~~العمد~~ المقصر المصادف للواقع لا مانع لنا بالقول
بصحة عمله بعد علمنا ان الواقع مطلوب للشارع هذا تمام الكلام في حقيقة التقليد
وفي كونه واجبا عينيا او تخييريا بينه وبين الاجتهاد والاحتياط فلنشرع الكلام نحو ذلك
في مقامات ثلاثة الاولى في المقلد بالكسر ومن هو الثانية في المقلد بالفتح
الثالثة في المسائل التي يجوز التقليد فيها وعدم جوازه اما المقام الاول فلا ريب
عند علمائنا اجمع الا من شذ كما سبق ان العامي البحت ومن كان له حظ
في العلم ولم يبلغ رتبة الاجتهاد يجب عليهما التقليد اما من كان له قوة الاستنباط
ولم يستنبط هل يجوز له التقليد ام لا قد كان محلا للخلاف والتشاجر فعند
الامامية الا بعض منهم معروف بعدم جواز التقليد له بل يجب عليه الاجتهاد
والعمل بما ادى ظنه واما العامة فبعضهم ~~[illegible]~~ بالجواز مطلقا وبعضهم بالتفصيل
بين ضيق الوقت وغيره يجوز في الاول ومنع في الثاني وبعضهم
فصل بين تقليد الاعلم منه والمساوي والادون وجوز في الاول دون غيره
وبعضهم فصل فيما يختص بالاحكام وما لا يختصه وبعضهم فصل
بتقليد الصحابي وغيره الى غير ذلك وفي بين الاقوال ما هو عند الامامية
معروف ومشهور حق وصحيح الا فيما حكم العقل بالعذر لاجل فقدان

الاسباب

او ضيق الوقت وتعذر الاحتياط والدليل على ذلك وجوه الاول الاشتغال
بان ~~الاجتهاد~~ المسائل التي يكون له قوة الاستنباط فيها لم يكن القول بوجوب
الا التقليد فيها ولكن القول بوجوب الاجتهاد معروف فالامر دائر بين التخيير
والتعيين فمقتضى الاشتغال هو التعيين الاجتهاد الثاني البرائة بان تقليد ذلك
الرجل الى المجتهد الذي يقول بوجوب المجتهد الاصل برائته ومرجع الوجوب اذ لعله
اذا اجتهد لم ينجر اجتهاده الى الوجوب وكذا تقليده في خاصة الغالبية
وان يحتاج الى الفحص في الكل الى غير ذلك الثالث ان دليل يدل على ان كل
احد مكلف بالرجوع الى الكتاب والسنة وفهم الاحكام الواقعية والرجوع الى
الاحكام الواقعية خرج العامي ومن لم يكن له القوة بالدليل بقي الباقي الرابع
ان دليل قد دل على حرمة العمل بما وراء العلم خرج اجتهاد هذا الشخص وبقي الباقي واما القائلون بالجواز
فلهم وجوه اربعة الاول الاستصحاب بان هذا الرجل كان ممن يجوز له التقليد وشك
الان والاصل بقائه الثاني عمومات ادلة التقليد ~~[illegible]~~ كقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
وقوله عليه السلام للعوام ان يقلدوا ~~[illegible]~~ الثالث ٢ الى غير ذلك
لزوم الحرج والعسر الشديد لو قلنا بوجوب الاجتهاد عليه لان المسائل تستوجه عليه من الادلة
دفعة واحدة حين حصول القوة وليس محل الابتلاء مسئلة ومسئلتين حين حصول
القوة بل اغلبها مرتبطة فلا بد الاجتهاد فيها والاجتهاد فيها حرج قطعا
الرابع سيرة العلماء والرسل ان القوة متى حصلت لم يحصل الاجتهاد فعلا
لهم ولم يكن ~~[illegible]~~ ولم يلتزموا بالاحتياط في الاعمال لان الاحتياط ليس من
طريقتهم ولم يلتزموا بالاجتهاد مع عدم تمكنه وغيره وليس عملهم الا على وجه التقليد
والجواب اما عن الاستصحاب فربما يجاب انه استصحاب حين فحص فمحل قد
ارتفع الفعل فكيف يجوز الاستصحاب بان التقليد قبل حصول تلك القوة
واجب عليه عينا فبعد حصول ذلك لا شبهة بعدم وجوبه عينا وغايته
انه مخير بينه وبين الاجتهاد فكيف يجوز الاستصحاب ويمكن دفعه بان التقليد
في الاحكام الذي قلدها سابقا لم يخرج من وجوبه العيني بل هو الان ايضا واجب
عيني الا ان الاجتهاد مسقط عنه نظير الاحتياط في مقابل الاجتهاد و
السفر في مقابل الصوم والحق في الجواب نقول اما بناء على عدم التناج
في الاستصحاب فواضح اذ كل قيد في الموضوع سواء علم مدخليته في الحكم او شك